

*Rudolf Steiner*

**BHAGAVAD-GITA  
ȘI EPISTOLELE LUI PAVEL**

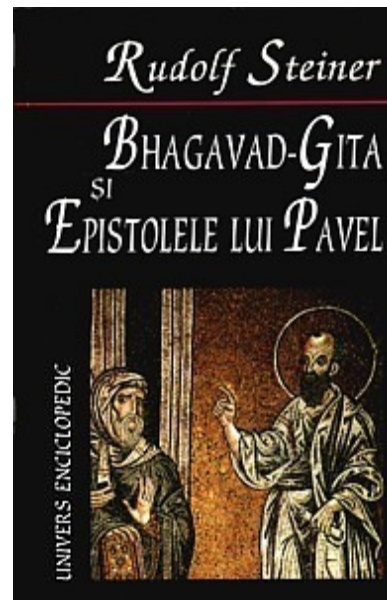
**GA 142**

Ciclu de cinci conferințe ținute la Köln  
între 28 decembrie 1912 și 1 ianuarie 1913

Traducere din limba germană  
de Diana Sălăjanu

Titlul original : *Die Bhagavad Gita und die Paulusbriefe*  
Nr.curent în bibliografia generală GA 142

Traducerea s-a făcut după ediția germană, 1982,  
Rudolf Steiner Verlag, Nachassverwaltung,  
Dornach/Schweiz



© 1998 Toate drepturile pentru traducerea în limba română  
sunt rezervate

[Editurii UNIVERS ENCICLOPEDI](#)

---

**CUPRINS**

**Treptele adevărului**

**În legătură cu publicarea conferințelor lui Rudolf Steiner**

**Conferința I** — Köln, 28 decembrie 1912 — Cele trei milenii care poartă  
amprenta antichității grecești. Întâlnirea Occidentului cu înțelepciunea orientală  
în secolul al XIX-lea. Un cuvânt rostit de Wilhem von Humboldt referitor la  
aceasta. Contopirea a trei curente spirituale în Bhagavad-Gita: Veda, Samkhya,  
Yoga; forma reînnoită a acestor curente în știința spirituală modernă;  
metamorfozarea lor vie prin creștinism și prin apostolul Pavel

**Conferința a II-a** — *Köln, 29 decembrie 1912* — Bazele gnoseologice ale poemului Bhagavad-Gita. Sistemul Samkhya; purusha, cele trei gunes, ecourile lor în filosofia lui Aristotel și reeditarea lor în teoria goetheană a culorilor. Misiunea curentului Yoga; redobândirea spiritualității pierdute, prin exerciții de reculegere evlavioasă. Bhagavad-Gita ca poem și învățătură a unei perioade de trecere.

**Conferința a III-a** — *Köln, 30 decembrie 1912* — Influența concepțiilor despre lume și viață asupra sufletului și destinului uman. Sublimul impersonal al poemului Bhagavad-Gita; angajament personal în epistolele lui Pavel. Natura lui Krishna și a învățăturii sale. Cântul 11 din Bhagavad-Gita.

**Conferința a IV-a** — *Köln, 31 decembrie 1912* — Bhagavad-Gita – rodul unor evoluții trecute, epistolele lui Pavel – germene al unor evoluții viitoare. Trecerea de la o epocă la alta, caracterizată prin falpa lui Krishna: despărțirea de clarvederea bazată pe legăturile de sânge. Trecerea la o treaptă superioară a evoluției prin Impulsul hristic: intervenția din interior a elementului sufletesc și confruntarea cu Lucifer și Ahriman.

**Conferința a V-a** — *Köln, 1 ianuarie 1913* — Krishna se adresează omului individual, Impulsul hristic se adresează omenirii întregi. Unele spuse ale apostolului Pavel referitoare la conlucrarea dintre diferitele daruri spirituale în cadrul comunității și iubire. Filosofia indiană întoarce spatele mamei. Creștinismul caută spiritualitatea lumii, pe care o consideră o operă a zeilor. Ființa și fapta lui Hristos; Krishna ca reflex al luminii sale. Calea spre împăcarea omului cu lumea, prin autocunoaștere și autoeducație.

**Din „Cuvântul înainte” la prima ediție** (Marie Steiner)

**Observații și note**

## **TREPTILE ADEVĂRULUI**

Antroposofia este un curent spiritual modern, fundamentat de austriacul Rudolf Steiner (1861–1925), personalitate complexă, dotată cu capacitatea de a dezvolta în mod consecvent și interactiv atât mistica înaltă bazată pe experiențe interioare care l-au condus la cercetări aprofundate în lumea spirituală, cât și gândirea riguros științifică despre spirit, prin opoziție cu tendințele materialismului dominant în secolul al XIX-lea și prima parte a secolului al XX-lea. Materialismul urmărea eliminarea nivelului divin-spiritual din cunoaștere prin contestarea existenței acestuia în Univers, ceea ce l-a îndreptățit pe R. Steiner să afirme: „Tragedia materialismului constă în faptul că nu poate înțelege ce este materia”.

Pentru a sintetiza conținutul de idei al antroposofiei sau științei despre spirit vom porni de la un principiu de bază formulat chiar de Rudolf Steiner: „Oricărei realități materiale din Univers îi corespunde ceva spiritual și orice realitate spirituală din Univers primește la un moment dat expresie în lumea materială”. Întreaga evoluție, mai întâi biologică și apoi social-istorică, a umanității este o ilustrare vie a acestui principiu. Cunoașterea directă a resorturilor spirituale ale umanității, ca și cunoașterea exterioară a materiei, se obține numai prin eforturi susținute de perfecționare a structurilor noastre sufletești și spirituale, pentru a deveni apti și demni de dezvoltarea conștiință și responsabilă a relației omului cu lumea spirituală în toată puritatea indispensabilă acestui scop. Unul din principalele scopuri ale antroposofiei constă în deschiderea căilor cunoașterii de sine, fapt necesar pentru evoluția viitoare a omenirii. Atât cunoașterea de sine cât și înțelegerea coerentă a lumii interioare și a ambianței telurice și cosmice se pot dobândi prin studiul scrierilor antroposofice, întrucât logica riguroasă a expunerilor oferă gândirii posibilitatea aprecierii valorii acestora, chiar și în lipsa accesului personal direct la lumile spirituale. Omul apare astfel ca o ființă dublă, cu problematică cosmică și problematică terestră, având sarcina realizării sintezei superioare

a

acestora.

În consecință, antroposofia este știința despre spirit care ne dă posibilitatea înțelegerii *rațiunii de a fi* a structurilor și evenimentelor aparținând lumii sensibile, precum și a înlănțuirii acestora în timp și spațiu. Ea nu este o fundamentare teoretică pusă la îndemâna unei „secte religioase”, cum încearcă să denigreze unele scrieri mișcarea antroposofică, ci reprezintă calea spirituală de valorificare concretă a forțelor de iubire aduse de Hristos pe Pământ, atât de necesară într-o perioadă în care dezbinarea între oameni se manifestă în toate relațiile individuale și de grup. Există, în prezent, antroposofi aparținând celor mai diferite confesiuni religioase care consideră că au găsit, în sfârșit, în antroposofia lui R. Steiner un limbaj comun capabil să creeze baza pentru o nouă deschidere spirituală către lume, prin înțelegerea corectă a momentului-cheie pentru întreaga evoluție cosmică pe care l-a reprezentat Evenimentul de pe Golgota

de

acum

2000

de

ani.

Antroposofia nu este teorie, ci cunoaștere vie, ceea ce se reflectă în faptul că a pus toate premisele și a elaborat soluții valoroase în diferitele domenii aplicative marcate de consecințele tuturor situațiilor de criză caracteristice lumii actuale pe care Rudolf Steiner le-a prevăzut cu 8–9 decenii în urmă. Astfel, pe baza cunoașterii aprofundate a omului (antropologia antroposofică), Rudolf Steiner, colaboratorii și urmașii săi au elaborat principiile și metodele terapeutice ale medicinei antroposofice, ale agriculturii biodinamice, ale sistemului pedagogic Waldorf, ale tripartiției sociale, au dat naștere unui impuls original în arhitectură etc. Putem conchide că antroposofia este totodată o cale de cunoaștere obiectivă, o cale de autocunoaștere și o cale de viață. Ea este prelungirea în Eul omului actual a activității lui Hristos, a Logosului care a acționat de la începutul existenței

Universului.

Mișcarea antroposofică, care s-a separat din mișcarea teosofică, s-a dezvoltat independent, și numai în mod eronat sau abuziv este asociată cu alte curente și organizații actuale. Ea deschide perspective luminoase educației pentru libertate, iubirii dintre oameni și colaborării cu natura, iar spiritualitatea românească, constitutiv creștină și cu o largă deschidere spre înțelegerea integrării omului în Cosmos, este o matrice gata pregătită pentru receptarea și dezvoltarea acestor imperative ale mileniului III.

biolog dr. PETRE PAPACOSTEA

---

## ÎN LEGĂTURĂ CU PUBLICAREA CONFERINȚELOR LUI RUDOLF STEINER

Baza științei spiritului orientată antroposofic o constituie lucrările scrise și publicate de Rudolf Steiner (1861–1925). Pe lângă aceasta, el a ținut, între 1900–1924, numeroase conferințe și cursuri, atât în fața unui public larg, cât și pentru membrii Societății teosofice, mai târziu ai Societății antroposofice. Vorbind în mod liber, el însuși a dorit inițial ca aceste conferințe să nu fie consemnate în scris, deoarece ele erau concepute drept „comunicări orale, nedestinate tiparului”. După ce însă s-au finalizat și răspândit tot mai numeroase variante incomplete și eronate după stenogramele și notițele auditorilor, s-a văzut nevoit să reglementeze problema acestora. Și a încredințat Mariei Steiner von Sivers această misiune. Ei i-a revenit sarcina de a-i desemna pe cei care au dreptul să stenografieze conferințele, de a asigura administrarea stenogramelor și revizuirea textelor pentru tipar. Din cauză că, fiind extrem de ocupat, Rudolf Steiner nu a putut corecta el însuși textele, decât în cazuri foarte rare, în privința tuturor conferințelor publicate trebuie să se țină seama de această rezervă a sa: „Va trebui să se aibă în vedere faptul că în stenogramele nerevizuite de mine se găsesc greșeli”.

În legătură cu raportul dintre conferințele pentru membri, care, la început, erau accesibile numai sub formă de manuscrise tipărite pentru uz intern, și cărțile sale, destinate publicului larg, Rudolf Steiner își exprimă punctul de vedere în lucrarea autobiografică *Mein Lebensgang* (*Viața mea*), capitolul 35. Cele spuse acolo sunt valabile, în egală măsură, în ceea ce privește cursurile ținute, care se adresau unui cerc restrâns de participanți, familiarizat cu bazele științei spiritului.

După moartea Mariei Steiner (1867–1948) s-a trecut, conform indicațiilor sale, la tipărirea unei ediții a operelor complete ale lui Rudolf Steiner (Rudolf Steiner – Gesamtausgabe, GA). Volumul de față constituie o parte a acestei ediții.

## CONFERINȚA I

**Köln, 28 decembrie 1912**

Într-un anumit sens, ne aflăm azi în momentul întemeierii Societății antroposofice în sens restrâns, și tocmai cu o asemenea ocazie ne este îngăduit să ne aducem iar aminte de importanța și semnificația cauzei noastre. În principiu, ceea ce Societatea antroposofică vrea să fie pentru cultura și civilizația modernă nu trebuie să se deosebească de ceea ce noi am făcut dintotdeauna în cadrul cercului nostru, sub formă de teosofie. Totuși, poate că adăugarea unui nume nou va aminti iar sufletelor noastre de seriozitatea și demnitatea cu care vrem să lucrăm în cadrul curentului nostru spiritual și din această perspectivă a fost aleasă și tema acestui ciclu de conferințe. Ne propunem, la începutul activității noastre antroposofice, să tratăm o temă care va fi în măsură să ne atragă atenția în cele mai diverse moduri asupra importanței și semnificației pe care curentul nostru spiritual le are în viața culturală a epocii prezente.

Poate că unii au fost surprinși să găsească alăturate două curente spirituale care, în aparență, sunt foarte departe unul de celălalt, așa cum sunt ele exprimate, pe de o parte, în marele poem oriental Bhagavad-Gita [1] și, pe de altă parte, în epistolele celui care se situează atât de aproape de întemeierea creștinismului: apostolul Pavel. Vom recunoaște cel mai bine apropierea dintre aceste două curente spirituale, dacă vom arăta azi, ca introducere, cum se situează în epoca noastră, pe de o parte, ceea ce se leagă de marele poem Bhagavad-Gita și, pe de altă parte, cum își proiectează influența ceea ce a fost întemeiat la începutul creștinismului: paulinismul. Multe s-au schimbat în viața spirituală a epocii noastre, față de cum erau cu relativ puțin timp înainte, și tocmai ceea ce face ca viața spirituală a epocii prezente să fie altfel decât viața spirituală a unui trecut încheiat recent necesită ceva de felul unui curent spiritual teosofic sau antroposofic.

Să ne gândim că, într-o epocă nu prea îndepărtată de a noastră, când omul se avânta spre viața spirituală a vremii sale, avea de-a face, așa cum am arătat deja în ciclurile de conferințe ținute la Basel și München [2], cu trei milenii, cu un mileniu precreștin și cu două milenii care nu se încheiaseră și care erau impregnate și străbătute de curentul spiritual al creștinismului. Oare ce își putea spune un om care în urmă cu puțin timp – în vremea în care nu se putea vorbi de un curent spiritual teosofic sau antroposofic, așa cum îl înțelegem noi azi – era situat în cadrul vieții spirituale a omenirii? El putea să-și spună: În prezent se fac simțite influențele a ceea ce poate fi căutat cel mult în cadrul mileniului care a precedat era creștină. Fiindcă nu mai devreme decât în acel mileniu al erei precreștine încep să aibă importanță pentru viața spirituală oamenii individuali, ca personalități. Oricât de mărețe, de grandioase și gigantice sunt unele dintre lucrurile care, în curente spirituale ale unor epoci mai vechi, își trimit lumina

spre noi, personalitățile, individualitățile nu se detașează pe fondul a ceea ce stă la baza curentului spiritual respectiv. Să ne întoarcem privirile doar spre acea perioadă pe care nu o putem considera că ține, în sens restrâns, de ultimul mileniu anterior erei creștine, să ne întoarcem privirile spre curentul spiritual din vechiul Egipt sau spre cel caldeano-babilonian: avem în fata noastră panorama unei vieți spirituale unitare. De-abia în viața spirituală din vechea Grecie individualitățile ies în evidență, astfel încât ele ne apar într-un mod spiritual cu totul viu ca individualități. În epoca egipteană, în cea caldeano-babiloniană găsim învățături mărețe, perspective grandioase înspre depărtările cosmice; abia în Grecia lucrurile se schimbă, în sensul că putem privi spre diferite personalități individuale, spre un Socrate Sau Pericle, spre un Fidias, Platon, Aristotel [3]. Personalitatea ca atare iese la lumină. Acesta e specificul vieții spirituale din ultimele trei milenii. Și nu mă refer doar la personalitățile importante, ci la impresia pe care viața spirituală o face asupra fiecărei individualități sau personalități. În aceste ultime trei milenii lucrul cel mai însemnat e personalitatea, dacă putem spune astfel. Iar curentele spirituale au importanță prin faptul că personalitățile umane simt nevoia să ia parte la viața spirituală, că ele găsesc prin curentele spirituale consolare lăuntrică, speranță, pace, fericire interioară, siguranță.

Deoarece până în urmă cu relativ puțin timp oamenii dovedeau un interes preferențial față de istorie numai în măsura în care aceasta se derulează de la o personalitate la alta, ei nu aveau o înțelegere prea profundă, prea pătrunzătoare nici pentru ceea ce a existat înainte de ultimele trei milenii. O dată cu civilizația greacă a început acea istorie pentru care, până cu puțin timp înainte, exista înțelegere, pe când celelalte civilizații nu mai erau înțelese deloc; în această perioadă, la răscrucea dintre primul și al doilea mileniu, a avut loc apoi ceea ce se leagă de marea entitate a lui Iisus Hristos.

Primul mileniu stă sub influența a ceea ce ne-a adus civilizația greacă. Și ea își proiectează influențele spre noi, într-un mod demn de luare-aminte: la începuturile ei se află Misteriile. Ceea ce s-a revărsat din acestea – am arătat-o adeseori – a trecut asupra marilor poeți, filosofi și artiști, pe toate tărâmurile, deoarece, dacă vrem să-i înțelegem cu adevărat pe Eschil, Sofocle, Euripide, trebuie să căutăm izvoarele acestei înțelegeri în ceea ce s-a revărsat din Misterii. Dacă vrem să-i înțelegem pe Socrate, Platon, Aristotel, trebuie să căutăm izvoarele filosofiei lor în Misterii. Ca să nu mai vorbim despre figuri atât de proeminente ca Heraclit. În cartea mea *Creștinismul ca fapt mistic* [4], am arătat că Heraclit se situează cu totul pe solul Misteriilor.

Vedem apoi că, o dată cu începutul celui de al doilea mileniu, în evoluția spirituală se revarsă Impulsul hristic și că al doilea mileniu se desfășoară în așa fel, încât Impulsul hristic preia în sine treptat, ca să spunem așa, spiritualitatea greacă, se unește cu ea. Acum, puternicul Impuls hristic se contopește cu ceea ce a venit spre noi din spiritul grec, prin tradiție și ca viață nemijlocită. Vedem, așadar, cum o înțelepciune greacă, o simțire greacă, o artă greacă se unesc în mod

organic, foarte lent și treptat, cu Impulsul hristic. Așa s-a desfășurat mileniul al doilea.

Începe apoi mileniul al treilea, marcat de dezvoltarea personalității. În acest mileniu, spiritul grec influențează în alt mod cultura noastră. Vedem aceasta, dacă ne ocupăm de artiști cum ar fi Rafael, Michelangelo, Leonardo da Vinci [5]. Acum, spiritul grec nu mai conviețuiește cu creștinismul, cum s-a întâmplat în cultura celui de al doilea mileniu. În mileniul al doilea cultura și civilizația greacă n-au mai fost percepute ca fapt istoric grandios, ca ceva privit din afară; în mileniul al treilea oamenii trebuie să se adreseze în mod direct civilizației și culturii grecești. Îi vedem pe Leonardo, Michelangelo, Rafael lăsând să acționeze asupra lor operele de artă ale grecilor, care sunt scoase din nou la lumina zilei, vedem cum spiritul grec e preluat într-un mod din ce în ce mai conștient. El fusese preluat în mod inconștient, în cursul mileniului al doilea, dar din ce în ce mai conștient în mileniul al treilea.

Spiritul grec e preluat în mod conștient în imaginea despre lume. Dacă studiem, de exemplu, opera filosofului Toma d'Aquino [6], vedem cum el e nevoit să îmbine ceea ce se degajă din filosofia creștină cu filosofia lui Aristotel. Spiritul grec e asimilat în mod conștient, așa că aici se amestecă în mod conștient, sub o formă filosofică, spiritul grec și creștinismul, după cum la Rafael, Michelangelo și Leonardo ele se contopesc sub o formă artistică. Și acest curent merge mai departe, străbătând viața spirituală, chiar și în cazul în care se naște o anumită adversitate religioasă, la Giordano Bruno, la Galilei [7]. Constatăm, cu toate acestea, că pretutindeni reapar idei și noțiuni grecești, mai ales în ceea ce privește concepția despre natură: o absorbire conștientă a spiritului grec!

Dar nu se trece retrospectiv dincolo de antichitatea greacă. Și în toate sufletele, nu numai în acelea ale oamenilor erudiți sau de înaltă cultură, ci în sufletele tuturor oamenilor, până la cei mai simpli, se răspândește, trăiește o viață spirituală în care spiritul grec și cel creștin s-au unit în mod conștient.

În secolul al XIX-lea apare un fenomen remarcabil căruia de-abia teosofia sau antroposofia e chemată să-i dea formă și să-l înfăptuiască. Un singur fapt izolat ne arată ce lucru grandios se petrece. În momentul în care în Europa devine cunoscut minunatul epos Bhagavad-Gita, mari spirite europene sunt fermecate de conținutul ei profund. Și am dori să rămână mereu în suflete ceea ce un spirit atât de profund ca Wilhelm von Humboldt [8] a putut să spună, când a citit-o: că este cel mai profund poem filosofic pe care l-a întâlnit vreodată. Și el a mărturisit că a meritat să ajungă la o vârstă atât de înaintată, deoarece a mai apucat să cunoască eposul Bhagavad-Gita, marele cânt despre spirit, care străbate spre noi dintr-o antichitate orientală sfântă.

Și ce minunat este faptul că în secolul al XIX-lea s-au revărsat, încetul cu încetul, tocmai din Bhagavad-Gita, chiar dacă descriind cercuri nu prea largi, atâtea lucruri care provin de la vechea spiritualitate orientală! Fiindcă această



Bhagavad-Gita se deosebește de alte scrieri ajunse până la noi din vechea cultură orientală. Acele scrieri ne transmit constant o gândire și o simțire orientale, din puncte de vedere diferite. În Bhagavad-Gita ne întâmpină însă ceva în legătură cu care putem spune: e confluența tuturor orientărilor și punctelor de vedere din gândirea și simțirea răsăriteană. În aceasta constă măreția și importanța Bhagavad-Gitei.

Să ne îndreptăm acum privirile spre vechea Indie. Dacă lăsăm deoparte aspectele mai puțin importante, în fața noastră vor apărea, ieșind din adâncul unor vremuri străvechi ale Indiei, trei curențe spirituale, cu trei nuanțe diferite. Acel curent spiritual care ne întâmpină deja în primele Vede [9] și care a fost dezvoltat în scrierile poetice vedice de mai târziu este foarte riguros – îl vom caracteriza în cele ce urmează –, este, dacă putem spune așa, un curent spiritual unilateral, dar absolut riguros. Ne apare apoi un al doilea curent spiritual, în filosofia Samkhya, tot o orientare spirituală absolut riguroasă, și ne mai iese în întâmpinare, în cele din urmă, o a treia nuanță a spiritualității orientale, curentul Yoga. Ceea ce ne apare drept sistemul Samkhya al lui Capila, ceea ce ne apare în filosofia Yoga a lui Patanjali și în Vede sunt curențe spirituale de nuanțe diferite, sunt curențe spirituale care, deoarece au aceste nuanțe absolut exacte, sunt oarecum unilaterale, și măreția lor constă tocmai în această unilateralitate.

În Bhagavad-Gita găsim întrepătrunderea armonioasă a tuturor acestor trei curențe spirituale. Ceea ce a avut de spus filosofia Vedelor ne luminează din Bhagavad-Gita; ceea ce Yoga lui Patanjali avea de dat omului poate fi, de asemenea, regăsit în Bhagavad-Gita; ceea ce avea de spus Samkhya lui Capila se întâlnește în Bhagavad-Gita. Și nu regăsim toate acestea sub forma unui conglomerat, ci ele se contopesc în mod armonios, ca trei membre ale aceluiași organism, ca și cum inițial ar fi fost una. Măreția poemului Bhagavad-Gita constă în faptul că descrie în mod amplu felul cum această viață spirituată răsăriteană își trage seva, pe de o parte, din Vede, pe de altă parte din filosofia Samkhya a lui Capila și, în sfârșit, din Yoga lui Patanjali.

Vom evidenția pentru început ceea ce ne poate oferi fiecare dintre aceste trei curențe spirituale.

Vedele reprezintă, în sensul cel mai exact al cuvântului, o filosofie a unității, monismul cel mai spiritual care poate fi conceput. Monism, monism spiritual – aceasta e filosofia Vedelor, care a fost elaborată apoi în Vedanta [10]. Dacă vrem să înțelegem filosofia Vedelor, trebuie să aducem mai întâi în fața sufletului faptul că această filosofie vedică pornește de la ideea că omul găsește în el însuși o realitate foarte profundă, care e sinea sa, și că ceea ce el sesizează în primul rând în viața obișnuită e doar o expresie sau o copie a acestei sine, că omul poate să evolueze și că evoluția sa scoate din ce în ce mai mult la suprafață, din adâncurile sufletului, profunzimile sinei sale proprii. Prin urmare, în om odihnește, ca și cum ar dormi, o sine superioară și această sine superioară nu e ceea ce omul din epoca actuală știe în mod nemijlocit, ci e ceva care acționează în el, spre care el



evoluează. Când omul va fi atins, cândva, ceea ce trăiește în el drept sine, el își va da seama, conform cu filosofia Vedelor, că această sine e una cu Sinea atotcuprinzătoare a lumii, că el cu sinea sa nu doar se odihnește în această Sine cosmică atotcuprinzătoare, ci e una cu ea. El e una cu această Sine cosmică în sensul că se raportează într-un dublu mod, cu ființa sa, la ea. Așa cum expirăm și inspirăm în mod fizic, tot așa, trebuie să spunem, își reprezintă adeptul Vedelor raportul dintre sinea umană și Sinea cosmică. Așa cum omul inspiră și expiră, așa cum în afară se află aerul pe care îl respirăm toți, iar în interior cantitatea de aer pe care el a inspirat-o, tot astfel avem în afară Sinea generală atotcuprinzătoare, care trăiește și acționează în toate, și pe care omul o inspiră atunci când se dăruiește contemplării Sinei spirituale a lumii. O inspirăm în mod spiritual cu fiecare senzație pe care o avem în legătură cu această Sine, o inspirăm cu tot ceea ce primim în sufletul nostru. Întreaga cunoaștere, întreaga știință, întreaga gândire și simțire sunt respirație spirituală. Iar ceea ce primim astfel în sufletul nostru, ca pe o mică parte din Sinea lumii – care însă rămâne organic unită cu această Sine – este atman: respirația\*, care, raportată la noi înșine, e ca o cantitate de aer pe care o inspirăm și care nu poate fi deosebită de aerul comun, general. Așa că atman se află în noi, dar nu putem face deosebire între el și ceea ce e Sinea lumii, care pulsează în toate. Și, așa cum noi expirăm fizic, tot astfel există o reculegere plină de venerație a sufletului, prin care el îndreaptă ceea ce are mai bun, în rugă și jertfă, spre această Sine. E ca respirația spirituală: brahman. Atman și brahman, precum inspirația și expirația, ne fac părtași la Sinea cosmică care pulsează în toate.

\* În germană, *das Atmen* (nota trad.).

În curentul vedic ne întâmpină o filosofie monist-spirituală, care e totodată religie. Iar floarea și fructul acestui curent vedic e sentimentul atât de liniștitor pentru om, care-i stăpânește ființa sa cea mai lăuntrică și cea mai înaltă, de a fi una cu Sinea generală, care pulsează și acționează în întreaga lume, cu entitatea unitară a lumii. Despre această legătură a omului cu unitatea lumii, despre această situație a omului în întregul și marele Cosmos spiritual vorbește curentul vedic – nu putem spune „cuvântul Vedelor”, fiindcă Veda e deja cuvânt –, care tratează cuvântul Veda, care ne-a fost dat, care a fost exalat, conform reprezentării vedice, de către Ființa unitară ce pulsează în toate și pe care ființa umană poate s-o primească în ea drept formă supremă a cunoașterii.

O dată cu însușirea cuvântului vedic, omul primește în el cea mai bună parte a Sinei omniprezente; o dată cu acest cuvânt e cucerită conștiința legăturii dintre sinea umană individuală și această Sine cosmică omniprezentă. Ceea ce spune Veda e cuvântul lui Dumnezeu, care e creator și care renaște în cunoașterea umană, unind astfel cunoașterea umană cu Principiul creator care străbate lumea și acționează în lume. Astfel că ceea ce stă scris în Vede era considerat Cuvânt divin, iar cel care îl pătrundea era în posesia Cuvântului divin. Cuvântul divin venise în lume într-un mod spiritual și era prezent în cărțile Vedelor. Cei care pătrundeau aceste cărți luau parte la Principiul creator al lumii.

Altfel stau lucrurile cu filosofia Samkhya. Când aceasta se apropie de noi, așa cum ne-a fost transmisă prin tradiție, ea se prezintă drept ceva diametral opus unei doctrine moniste. Dacă vrem să comparăm cu ceva filosofia Samkhya, o putem compara cu filosofia lui Leibniz [\[11\]](#). Filosofia Samkhya e o filosofie pluralistă. Diferitele suflete care ne ies în întâmpinare, suflete de oameni și suflete de zei, nu sunt urmărite de filosofia Samkhya până la izvorul lor comun, ci sunt luate drept suflete individuale, care există din veșnicie, ca să spunem așa, ori cel puțin ca suflete a căror origine nu e căutată în ceva unitar. În filosofia Samkhya ne vine în întâmpinare pluralismul sufletelor. E subliniată independența fiecărui suflet, care-și parcurge evoluția în lume ca entitate izolată în existența și ființa sa.

În fața pluralismului sufletelor se situează ceea ce în filosofia Samkhya e numit elementul prakritic. Nu putem desemna acest element prin cuvântul modern „materie”, deoarece el are un sens materialist. Dar nu la așa ceva se referă filosofia Samkhya când vorbește despre substanțialitatea care se opune pluralității sufletelor și care nu poate fi dedusă nici ea din ceva unitar.

Avem, în primul rând, pluralismul sufletelor și mai avem ceea ce poate fi numit baza materială, ca un fel de mare val originar, de care lumea e străbătută în spațiu și timp și din care sufletele își iau elementele necesare pentru existența exterioară. Sufletele trebuie să se îmbrace în acest element material, despre care nu se poate spune că aparține unei unități cu sufletele înseși.

Astfel, în filosofia Samkhya, ne întâmpină în principal acest element material, studiat cu grijă. Privirea nu e îndreptată prea mult, în filosofia Samkhya, spre sufletul individual. Sufletul individual este considerat ceva care există în mod real, ceva care e legat de baza materială și întrețesut printre itele ei și care, în cadrul acestei baze materiale, ia cele mai diverse forme și, datorită acestui fapt, apare în exterior sub cele mai diferite înfățișări. Un suflet se înveșmântează cu elementul de bază material, despre care se crede că există din veșnicie, la fel ca și sufletul individual. În acest element de bază material se exprimă viața sufletească. Datorită acestui lucru, viața sufletească ia cele mai diverse forme. În filosofia Samkhya ne întâmpină în special studiul acestor forme materiale.

Avem deci, în primul rând, forma cea mai originară a acestui element material, ca un fel de val spiritual originar, în care sufletul se cufundă la început. Dacă ne-am îndrepta privirea spre stadiile de început ale evoluției, am vedea un element material nediferențiat și, cufundându-se în acesta, pluralitatea sufletelor, spre a parcurge alte evoluții. Primul lucru care ne întâmpină, deci, ca formă, fără a se diferenția încă din valul originar unitar, e substanța spirituală însăși, care se află la începutul evoluției sale.

Următorul element care iese în evidență din cadrul acestui val originar și în care sufletul se poate înveșmânta deja în mod individual e buddhi. Dacă ne imaginăm, deci, un suflet înveșmântat cu substanța valului originar, această manifestare în

exterior a sufletului nu se distinge încă din elementul tălăzuitor general al valului original. Prin faptul că sufletul nu se învăluie doar în această primă existență a valului original tălăzuitor, ci în elementul următor care poate ieși din cadrul acestui val, el se poate învălui în buddhi.

Cel de al treilea element care se formează și prin care sufletele pot deveni tot mai individuale e ahamkara. Acestea sunt forme tot mai inferioare pe care le ia materia originală. Prin urmare, avem materia originală, prima formă luată de aceasta, buddhi, și avem forma următoare, ahamkara. Forma care urmează este manas, o alta sunt organele de simț, apoi elementele mai subtile și, ca ultimă formă, elementele materiale, pe care le avem în ambianța fizică.

S-ar putea spune astfel, în sensul filosofiei Samkhya, că este vorba de o linie evolutivă. Sus de tot se află elementul suprasensibil al unui val original de natură spirituală, care coboară apoi, prin densificări tot mai mari, până la ceea ce vedem de jur împrejurul nostru, în elementele grosiere din care e construit trupul uman. Între acestea două se situează substanțele din care sunt alcătuite, de exemplu, organele noastre de simț și elementele mai subtile, din care e constituit corpul eteric uman, numit și corpul vieții. Vă rog să înțelegeți bine, toate acestea sunt, în sensul filosofiei, învelișurile sufletului. Și sufletul e de-abia ceea ce se află în ele. Dacă filosoful Samkhya studiază pe buddhi, ahamkara, manas, simțurile, elementele mai subtile și pe cele mai grosiere, prin acestea el înțelege învelișurile din ce în ce mai dense prin care se exprimă sufletul.

Trebuie să ne fie clar faptul că forma sub care ne întâmpină filosofia vedică și filosofia Samkhya se datorează faptului că ele au fost plăsmuite în acele vremuri de demult în care mai exista o clarvedere veche, cel puțin până la un anumit grad.

Vedele și conținutul filosofiei Samkhya au luat naștere în moduri diferite. Vedele au la bază în întregime o inspirație originală, care exista încă în omenirea de la începuturi ca o facultate naturală; ele au fost date oamenilor prin inspirație, fără ca omul însuși să fi acționat în vreun fel, în afara faptului că se pregătea, în întreaga sa entitate, să primească înăuntrul său, într-o stare de liniște și detașare, inspirația divină ce venea de la sine.

Alta a fost geneza filosofiei Samkhya. În cazul ei, lucrurile s-au petrecut cam la fel cum se întâmplă cu învățarea noastră actuală, numai că aceasta din urmă nu e pătrunsă de clarvedere. Pe atunci ea era pătrunsă de clarvedere. Exista o știință clarvăzătoare, o inspirație dată de sus, prin har: filosofia vedică. O știință care era căutată așa cum căutăm noi azi știința, dar căutată de oameni cărora încă le mai era accesibilă clarvederea – aceasta era filosofia Samkhya.

Din acest motiv, filosofia Samkhya lasă neatins, ca să spunem așa, elementul sufletesc propriu-zis. Ea spune: Pe ceea ce poate fi studiat în formele suprasensibile exterioare își pun pecetea sufletele; dar de studiat noi studiem formele exterioare, formele care ne întâmpină, în așa fel încât sufletele se

înveșmântează în forme. De aceea, aici găsim un sistem dezvoltat de forme, așa cum ne apar ele în lume – așa cum, în știința noastră, găsim un număr de fenomene ale naturii –, doar că în filosofia Samkhya percepția e dusă până pe treapta de cunoaștere suprasensibilă. Filosofia Samkhya e o știință care, deși a fost cucerită prin clarvedere, rămâne o știință despre formele exterioare, care nu ajunge până la nivelul sufletesc. Într-un anumit sens, sufletescul rămâne neatins de studiu. Cel care se dăruiește Vedelor simte că viața sa religioasă e una cu viața înțelepciunii. Filosofia Samkhya e știință, e cunoașterea formelor în care se exprimă sufletul. Alături de filosofia Samkhya, la adepții ei poate exista foarte bine o dăruire religioasă a sufletului. În filosofia Samkhya se urmărește felul cum elementul sufletesc se integrează formelor – nu e studiat sufletescul însuși, ci felul cum el se integrează formelor.

În filosofia Samkhya se face deosebirea între gradul de independență sau de subordonare față de materie pe care o păstrează sufletul. Aici avem de-a face cu ceva sufletesc, care se cufundă, ce-i drept, în materie, dar care se păstrează, ca entitate sufletească, în forme materiale. În elementul sattva [12] avem de-a face cu ceva sufletesc, care se cufundă în forma exterioară, dar se afirmă, se revelează drept ceva sufletesc. În elementul tamas trăiește ceva sufletesc care se cufundă în formă, dar e năpădit, ca să spunem așa, de forma care proliferează, care deci nu reușește să se impună față de formă. Iar în elementul rajas există ceva în cazul căruia sufletescul menține echilibrul între el însuși și forma exterioară. Sattva, rajas, tamas, cele trei gunes, fac parte din esența a ceea ce numim filosofia Samkhya.

Curentul spiritual pe care îl cunoaștem sub numele de Yoga se îndreaptă spre sufletescul însuși, se îndreaptă direct spre acest sufletesc, căutând căile și mijloacele de a aborda sufletul uman în viața spirituală nemijlocită, astfel încât sufletul să se ridice de la punctul în care e situat în lume pe trepte tot mai înalte ale existenței sufletești. Samkhya reprezintă studierea învelișurilor sufletului, iar Yoga îndrumarea acestuia spre trepte tot mai înalte de trăire sufletească. Dacă omul se dăruiește disciplinei Yoga, aceasta înseamnă o trezire treptată a forțelor superioare ale sufletului, astfel încât sufletul se transpune în ceva care nu e sfera vieții de toate zilele și care îi poate permite accesul la trepte din ce în ce mai înalte ale existenței. De aceea, Yoga este calea ce duce în lumile spirituale, calea ce duce la eliberarea sufletului de formele exterioare, calea spre o viață a sufletului care e independentă în interiorul său. Yoga este cealaltă față a filosofiei Samkhya. Ea și-a dobândit marea sa importanță atunci când acea inspirație care venea de sus, prin har, și care încă mai influența Vedele n-a mai fost prezentă. Yoga a trebuit să fie aplicată de acele suflete care, aparținând unei epoci ulterioare a omenirii, nu mai primeau nici o revelație de la sine, ci erau nevoite să facă ceva pentru a se înălța spre culmile existenței spirituale, pornind de pe treptele de jos.

Astfel, în străvechea epocă hindusă ne întâmpină trei curente spirituale, în trei variante bine individualizate: Vedele, curentul Samkhya și curentul Yoga. Iar noi

suntem chemați astăzi să integrăm din nou aceste curente spirituale, readucându-le la suprafață într-un mod adecvat epocii noastre, din străfundurile sufletului și ale lumii.

Puteți regăsi toate aceste trei curente și în știința noastră spirituală. Recitiți ce am încercat să descriu în cartea mea *Știința ocultă*\* [13], în primele capitole, în legătură cu constituția umană, cu somnul și veghea, cu viața și moartea și veți avea ceea ce putem numi, în sensul actual, filosofia Samkhya. Citiți apoi ceea ce am spus în legătură cu evoluția cosmică, de la Saturn și până în epoca noastră, și veți avea atunci filosofia Vedelor în formă actuală. Și mai citiți ultimele capitole, în care e vorba despre evoluția omului, și veți avea Yoga în forma adecvată epocii noastre. Epoca noastră trebuie să unească într-un mod organic ceea ce trimite lumină spre noi din direcția hinduismului sub forma celor trei curente spirituale puternic diferențiate în nuanțele lor, ca filosofie a Vedelor, filosofia Samkhya și Yoga.

\* Publicată în l. română cu titlul *Știința spirituală* (nota trad.).

De aceea și minunatul poem Bhagavad-Gita, care reprezintă într-un mod profund poetic un fel de sinteză a celor trei orientări, trebuie să impresioneze în modul cel mai profund epoca noastră. Noi trebuie să căutăm un fel de legătură între propria noastră străduință spirituală și conținutul mai adânc al poemului Bhagavad-Gita. Curente spirituale de azi se întâlnesc cu vechile curente spirituale nu numai în linii generale, ci și în detalii.

Vă veți fi dat seama că deja în cartea mea *Știința ocultă* am făcut încercarea de a scoate lucrurile în întregime din ele însele. Nu m-am sprijinit nicăieri pe ceva transmis pe cale istorică. Cine înțelege cu adevărat cele spuse acolo, nu poate să creadă, în legătură cu nici o afirmație referitoare la Saturn, Soare și Lună, că aceste lucruri au fost spuse pe baza unor elemente istorice; ele au fost scoase din realitatea însăși. Dar ce ciudat: ceea ce poartă amprenta epocii noastre concordă, totuși, în punctele esențiale, cu ceea ce răzbate spre noi din vremurile vechi. Să vă dau doar o mică probă. Într-un anumit pasaj al Vedelor găsim descrierea evoluției cosmice, care ar putea fi îmbrăcată cam în următoarele cuvinte: La începutul începuturilor întunericul era învăluit în întuneric, totul era un val nediferențiat [14]. A luat naștere un gol uriaș, care era impregnat total de căldură. Vă rog să vă amintiți acum ce a fost luat din realitatea însăși, în legătură cu constituția lui Saturn, unde se vorbește despre substanța lui Saturn ca despre o substanță calorică și încercați să simțiți cum această descriere mai nouă e în concordanță cu ceea ce se spune în Vede. Următorul pasaj sună astfel: Apoi a izvorât, mai întâi, voința, care a fost prima sămânță a gândirii, legătura dintre existență și non existență. Și această legătură au găsit-o în voință. Amintiți-vă cum se vorbește, în formă modernă, despre spiritele voinței. La tot ceea ce avem de spus în epoca actuală, nu s-a căutat asemănarea cu ceea ce se știe din vechime, ci acordul rezultă absolut de la sine, fiindcă acolo a fost căutat adevărul; în zona propriei noastre orientări spirituale se caută de asemenea adevărul.

În Bhagavad-Gita ne întâmpină glorificarea poetică a curenților spirituale caracterizate mai înainte. Într-un moment important al istoriei lumii – important pentru acea epocă –, ni se prezintă marea învățătură pe care Krishna însuși i-o comunică lui Arjuna. E un moment deosebit, deoarece e etapa în care vechile legături de sânge încep să slăbească în intensitate. În legătură cu ceea ce urmează să fie spus în aceste conferințe despre Bhagavad-Gita va trebui să aveți prezent în amintire un lucru pe care l-am subliniat de atâtea ori: că în vremurile străvechi legăturile de sânge, apartenența la o anumită rasă, la un anumit neam juca un rol deosebit de important și că ele s-au estompat doar treptat. Amintiți-vă tot ce am spus în mica mea scriere *Sângele e o sevă cu totul deosebită* [15].

În momentul în care aceste legături de sânge slăbesc în intensitate, se declanșează marea luptă, determinată tocmai de slăbirea acestor legături, descrisă în epopeea Mahabharata, din care face parte, ca un episod al ei, și Bhagavad-Gita. Vedem aici cum urmașii a doi frați, deci încă rude de sânge, se despart în ceea ce privește orientarea spirituală, vedem cum o ia pe căi diferite ceea ce înainte apărea drept concepție unitară datorită înrudirii prin sânge; lupta trebuia să ia naștere la această răscruce, când legăturile de sânge își pierd importanța, de asemenea, pentru cunoștințele obținute prin clarvedere și când, o dată cu această răscruce, se ivește structura spirituală de mai târziu. Krishna apare drept marele învățător al acelor pentru care vechile legături de sânge nu mai au importanță. El trebuie să fie învățătorul noii epoci, care a lăsat în urmă vechile legături de sânge. Vom analiza mâine felul cum devine el un asemenea învățător. Dar putem spune de pe acum că întreaga Bhagavad-Gita ne arată în ce fel Krishna preia în învățătura sa cele trei curente spirituale caracterizate mai înainte. El le comunică discipolului său într-o unitate organică.

Cum trebuie să se prezinte în fața noastră un asemenea discipol? El își îndreaptă privirile, pe de o parte, spre tată și, pe de altă parte, spre fratele tatălui. Copiii fraților nu vor mai fi de acum înainte aproape unul de celălalt; ei trebuie să se despartă. Acum însă un alt curent spiritual urmează să ia în stăpânire atât o linie genealogică, cât și pe cealaltă. Și atunci în Arjuna sufletul se pune în mișcare. Ce se va întâmpla dacă ceea ce era menținut sub o formă unitară prin legăturile de sânge nu va mai exista? Cum să se situeze sufletul în viața spirituală, dacă această viață spirituală nu se mai poate desfășura, ca înainte, sub influența vechilor legături de sânge? Lui Arjuna i se pare că totul se va prăbuși. Iar conținutul marii învățături a lui Krishna este următorul: Trebuie ca lucrurile să se schimbe, pentru ca prăbușirea să nu aibă loc.

Krishna îi arată discipolului său, care trebuie să treacă dintr-o epocă în alta, că sufletul, ca să devină armonios, trebuie să preia în sine ceva din toate cele trei curente spirituale. În învățăturile lui Krishna găsim atât învățătura monistă a Vedelor, cât și esența doctrinei Samkhya și pe cea a curentului Yoga. Căci, ce se află, propriu-zis, dincolo de tot ceea ce vom mai cunoaște prin Bhagavad-Gita? Vestirea lui Krishna poate fi exprimată în următoarele cuvinte: Da, există un Cuvânt creator cosmic, care conține Principiul creator însuși. La fel cum sunetul

vorbirii umane face ca aerul să se tălăzuiască, să plăsmuiască și să se umple de viață. El se tălăzuiește, se plăsmuiește și umple de viață toate lucrurile. El a creat și a orânduit existența. Astfel adie principiul vedic prin toate lucrurile. Astfel poate fi el primit de către cunoașterea umană în viața sufletească umană. Există un Cuvânt creator care pulsează și plăsmuiește, există o redare a Cuvântului creator ce pulsează și plăsmuiește, în scrierile vedice. Cuvântul e principiul creator al lumii; în Vede el se revelează. Aceasta e o parte a învățaturii lui Krishna.

Sufletul uman e în măsură să înțeleagă felul cum viețuiește Cuvântul în formele existenței. Cunoașterea umană descoperă legile existenței pe măsură ce această cunoaștere înțelege în ce fel diferitele forme izolate ale existenței exprimă în mod legic spiritual-sufletescul. Învățătura despre formele lumii, despre înfățișările legice pe care le ia existența, învățătura despre legea cosmică și modul ei de a acționa, aceasta e filosofia Samkhya, cealaltă față a învățaturii lui Krishna. Și exact la fel cum Krishna îi explică discipolului său că dincolo de întreaga existență se află Cuvântul cosmic creator, tot astfel el îi arată că facultatea de cunoaștere umană e în măsură să perceapă diferitele forme izolate, că ea poate, deci, să preia în sine legile lumii. Cuvânt cosmic, Lege cosmică, redate în Vede, în Samkhya, toate acestea le revelează Krishna discipolului său.

El îi amintește, de asemenea, despre calea care-l conduce pe fiecare discipol pe culme, acolo unde poate să aibă parte de cunoașterea Cuvântului cosmic. Prin urmare, Krishna vorbește și despre Yoga. Învățătura lui Krishna e întreită: ea e învățătura despre Cuvânt, despre Lege, despre dăruirea evlavioasă către spirit.

Cuvânt, lege și reculegere evlavioasă – acestea sunt cele trei direcții pe linia cărora evoluează sufletul. Aceste trei curente vor acționa întotdeauna, într-un fel sau altul, asupra sufletului uman. Am văzut că știința spirituală modernă trebuie să descopere, într-o formă nouă, aceste trei curente. Dar epocile sunt diferite și întreita concepție despre lume e transmisă sufletului uman pe căile cele mai diverse. Krishna vorbește despre Cuvântul cosmic, despre Cuvântul creațiunii, despre plăsmuirea existenței în diverse forme, despre reculegerea evlavioasă a sufletului, despre Yoga.

Aceeași trinitate ne vine în întâmpinare sub o altă formă, dar într-un mod mult mai concret, mult mai viu, chiar sub forma unei ființe, care e concepută ca umblând pe Pământ, întruchipând Cuvântul divin al Creațiunii. În Vede, el ajunge în mod abstract până la omenire. Logosul divin, despre care ne vorbește Evanghelia lui Ioan, este viu, fiind însuși Cuvântul creator! Iar ceea ce ne întâmpină în filosofia Samkhya drept înțelegere logică a formelor existente în lume este transpus în plan istoric, în revelarea vechii religii ebraice, fiind ceea ce apostolul Pavel înțelege prin lege. Iar drept credință în Hristos cel înviat ne întâmpină la Pavel un al treilea lucru. Ceea ce la Krishna este Yoga, la Pavel este credința, care trebuie să ia locul legii, numai că transpusă în planul concret.



Astfel triada formată din Veda, Samkhya și Yoga e ca aurora a ceea ce a răsărit mai târziu sub forma Soarelui. Veda reappare în Ființa nemijlocită a lui Hristos însuși, care acum intră în mod concret și viu în evoluția istorică, nu revărsându-se abstract în întinderile spațiului și timpurilor, ci ca individualitate unică, drept Cuvântul viu. În filosofia Samkhya, legea ne arată felul cum prinde formă prakriti, baza materială, până jos, la substanța grosieră. Legea revelează felul cum a apărut lumea și cum iau formă oamenii individuali, în cadrul acestei lumi. Aceasta se exprimă în vechea doctrină evreiască a legii, în tot ce e mozaismul. În măsura în care Pavel trimite, pe de o parte, la această lege a vechii lumi ebraice, el trimite la filosofia Samkhya; în măsura în care trimite la credința în Cel Înviat, el indică Soarele a ceea ce și-a avut aurora în Yoga.

Așa reînvie, într-un mod remarcabil, ceea ce ne apare, în primele sale elemente, drept Veda, Samkhya și Yoga. Ceea ce ni se prezintă drept Veda apare într-o formă nouă, dar de data aceasta concretă, drept Cuvântul viu, din care toate s-au făcut și care totuși, în decursul vremurilor, a devenit carne. Samkhya apare drept descrierea istorică, drept descrierea logică a felului în care din lumea Elohimilor s-a născut lumea fenomenală, lumea materiei grosiere. Yoga se transformă în ceea ce, la Pavel, a devenit cuvântul: „Nu eu, ci Hristos în mine” [\[16\]](#), adică, atunci când Forța hristică impregnează sufletul și-l primește în ea, omul urcă spre culmea Divinității.

Vedem astfel că în istoria lumii există totuși un plan unitar, vedem cum orientalismul a fost o pregătire, cum el ne dă în forme mai abstracte ceea ce în creștinismul paulin ne întâmpină în mod atât de remarcabil, sub forme mai concrete. Vom observa că tocmai prin sesizarea legăturii dintre marele poem Bhagavad-Gita și epistolele lui Pavel ni se vor dezvălui cele mai adânci taine a ceea ce putem numi lucrarea spiritualității în întreaga operă de educare a neamului omenesc. Din cauză că în epoca modernă omenirea trebuie să simtă acest nou element, această epocă a trebuit să depășească simpla spiritualitate greacă și să manifeste înțelegere față de ceea ce a existat înainte de primul mileniu precreștin; față de ceea ce ne apare drept Veda, Samkhya și Yoga. Așa cum Rafael în domeniul artei, Toma d'Aquino în cel al filosofiei au simțit nevoia să se întoarcă la antichitatea greacă, vom vedea că, în prezent, trebuie să fie creat un echilibru conștient între ceea ce epoca modernă vrea să realizeze și ceea ce se situează mai departe în trecut decât civilizația greacă, întinzându-se până în adâncurile antichității orientale. Putem lăsa aceste adâncuri ale antichității orientale să se apropie de sufletul nostru, dacă urmărim cele trei curente spirituale, cu minunata unitate armonioasă în care ele ne întâmpină în cel mai mare poem filosofic, cum spune Humboldt, în Bhagavad-Gita.

---

## CONFERINȚA a II-a

**Köln, 29 decembrie 1912**

Așa cum am amintit deja ieri, Bhagavad-Gita, sublimul cânt al indienilor, a fost considerat de unele personalități avizate cel mai important poem filosofic al omenirii. Cine se adâncește în sublima Bhagavad-Gita, va găsi că această afirmație este pe deplin îndreptățită. Cu ocazia acestor conferințe ne vom mai opri asupra înaltelor calități literare ale Bhagavad-Gitei, dar vom aduce în fața ochilor noștri, în primul rând, importanța acestui poem prin faptul că vom arunca o privire asupra a ceea ce stă la baza sa, asupra gândurilor grandioase, asupra monumentalei cunoașteri a lumii din care s-a născut și pentru a cărei glorie și răspândire în lume a fost creat.

Această privire pe care vrem s-o aruncăm asupra bazelor gnoseologice ale Bhagavad-Gitei e importantă datorită faptului că toate lucrurile esențiale din acest cânt, tot ce se referă la conținutul de gânduri, la conținutul de cunoaștere, ne face accesibilă o treaptă de cunoaștere prebudistă, astfel încât putem spune: Prin conținutul Bhagavad-Gitei e caracterizat orizontul spiritual care-l învăluia pe marele Buddha, din sânul căruia s-a născut el. Privim deci în interiorul unei constituții spirituale a vechii culturi hinduse din perioada prebudistă, atunci când lăsăm să acționeze asupra noastră conținutul Bhagavad-Gitei.

Am subliniat deja faptul că acest conținut de gândire constituie confluența a trei curente spirituale și că el nu doar contopește cele trei curente, ca ceva organic, ci le și întreșe în mod viu, în așa fel încât aceste trei curente spirituale ne apar în Bhagavad-Gita ca un tot unitar. Ceea ce ne întâmpină aici ca un tot unitar, ca o emanație spirituală a unei străvechi gândiri și cunoașteri hinduse, e un nivel de cunoaștere grandios, splendid, e o sumă imensă de cunoștințe spirituale, o sumă de cunoștințe spirituale atât de mare, încât omul modern care încă n-a ajuns la știința spirituală nu poate manifesta decât scepticism față de aceste profunzimi ale cunoașterii și științei, și aceasta deoarece nu are nici o posibilitate de a-și forma un punct de vedere în raport cu ele. Cu mijloacele moderne obișnuite nu se poate ajunge până la acele profunzimi ale cunoașterii care ne sunt comunicate aici. Putem privi toate lucrurile despre care se vorbește în Bhagavad-Gita cel mult ca pe un vis frumos pe care omenirea l-a avut cândva. De pe poziția simplei concepții moderne despre lume putem admira, eventual, acest vis, dar nu-i vom atribui nici o valoare deosebită în ceea ce privește cunoașterea. Dar dacă ne-am însușit ceva din știința spirituală, vom sta uimiți în fața profunzimilor din poemul Bhagavad-Gita și vom fi nevoiți să spunem: În vremurile străvechi spiritul uman a pătruns în sfera unor cunoștințe la care noi vom putea ajunge de-abia treptat, cu ajutorul mijloacelor pe care urmează să ni le cucerim de acum înainte. De aici poate să rezulte o mare admirație față de asemenea adevăruri străvechi, care au existat în acele epoci trecute. Noi le putem admira datorită faptului că le regăsim azi în însuși conținutul lumii, și le vedem astfel confirmate în adevărul lor. Când le regăsim, când recunoaștem adevărul lor, noi spunem: Cât e de minunat că în acele vremuri străvechi oamenii se puteau avânta până la o asemenea culme spirituală!

Noi știm că în acele vremuri vechi omenirea era deosebit de favorizată, datorită faptului că în sufletele umane mai erau vii unele resturi ale străvechii clarvederi și prin aceea că în lumile spirituale se ajungea nu numai printr-o trăire spirituală specială, cucerită prin exercițiu, ci știința acelor vremuri vechi mai putea fi pătrunsă de ideile, de cunoștințele care rezultau din resturile vechii clarvederi.

Trebuie să spunem: Noi recunoaștem astăzi din cu totul alte motive justetea a ceea ce ne e transmis astfel. Dar trebuie să înțelegem cum se putea ajunge în acele vremuri vechi, prin mijloace cu totul diferite, la distincții fine în ceea ce privește entitatea umană, că din ceea ce omul cunoștea erau scoase noțiuni foarte clare și cu o aplicabilitate precisă la realitatea spirituală și la cea fizico-senzorială. Așa că, dacă schimbăm în anumite privințe doar expresiile pe care le folosim azi, pentru punctul nostru de vedere schimbat, găsim posibilitatea de a înțelege și acel punct de vedere vechi.

În cadrul căutărilor noastre din domeniul cunoașterii teosofice, ne-am străduit să descriem lucrurile așa cum rezultă ele pentru cunoașterea clarvăzătoare actuală, așa că genul de știință spirituală pe care-l avem astăzi este cel pe care omul spiritual\* poate să-l obțină cu mijloacele sale proprii, pe care le poate dobândi el însuși. În primele perioade în care au fost prezentate în public adevărurile noastre teosofice, s-a lucrat mai puțin cu asemenea mijloace, luate direct din știința ocultă, și mai mult cu mijloacele care apelau la denumirile și nuanțele noționale folosite de obicei în Orient, și anume denumiri și nuanțe care în Orient s-au perpetuat pe baza unor tradiții de secole, din perioada Bhagavad-Gitei și până în epoca noastră. Așa se explică faptul că forma mai veche a evoluției teosofice, căreia noi i-am adăugat cercetarea ocultă actuală, a lucrat mai mult cu noțiuni păstrate prin tradiție, aparținând filosofiei Samkhya. Numai că la fel cum această filosofie Samkhya a fost modificată treptat chiar în Orient, de către o gândire orientală de altă orientare, tot astfel când am început seria conferințelor noastre teosofice publice s-a vorbit despre esența omului și despre alte taine ale cunoașterii teosofice. Asemenea lucruri au fost prezentate apelându-se mai ales la expresiile folosite de marele reformator al cunoașterii vedice și hinduse din secolul VIII d.Hr.: Shankaracharya [17].

\* În germană, *Geistesmensch* (nota trad.).

Nu ne propunem să acordăm o importanță prea mare celor spuse la începutul mișcării teosofice, noi vrem, pentru a evidenția bazele gnoseologice și învățăturile Bhagavad-Gitei, să ne îndreptăm azi privirile mai mult spre ceea ce e un tezaur al înțelepciunii hinduse. Și atunci ne poate ajuta, la început, ceea ce a fost dobândit prin însăși această știință veche, prin filosofia Samkhya.

Vom ajunge mai bine la o înțelegere a felului în care filosofia Samkhya privea esența și natura omului, dacă ne vom aminti faptul că, așa cum știm deja, la baza întregii entități umane se află un sâmbure ființial spiritual, pe care l-am adus întotdeauna în fața sufletelor noastre spunând: În sufletul uman există forțe care

dormitează, care în decursul evoluției viitoare a omenirii vor ieși tot mai mult la lumina zilei.

Idealul cel mai înalt spre care suntem în stare să ne ridicăm privirile în primul rând și pe care va reuși să-l realizeze sufletul uman va fi ceea ce numim omul-spirit. Când omul se va fi înălțat, într-un viitor îndepărtat, la treapta de om-spirit, el va trebui să mai facă totuși distincție între ceea ce trăiește în el ca suflet și ceea ce este însuși omul-spirit; după cum și azi, în viața obișnuită, trebuie să facem distincție între ceea ce e sâmburele nostru sufletească cel mai lăuntric și ceea ce învâluie acest sâmbure: corpul astral, corpul eteric sau al vieții și corpul fizic. Și așa cum privim aceste din urmă corpuri drept învelișuri și facem distincție între ele și entitatea sufletească propriu-zisă, pe care în ciclul actual al omenirii o împărțim în sufletul senzației, sufletul rațiunii sau afectiv și sufletul conștiinței [18], așa cum facem distincție între entitatea sufletească propriu-zisă și sistemul învelișurilor, tot astfel în viitor va fi necesar să se țină seama atât de entitatea sufletească propriu-zisă, care va avea apoi, pentru treptele de evoluție viitoare, subîmpărțirea din zilele noastre (sufletul senzației, sufletul rațiunii sau afectiv și sufletul conștiinței), cât și de formațiunea învelișurilor, ce va exista pe acea treaptă de dezvoltare a omului pe care în vorbirea actuală o numim omul-spirit. Dar ceea ce va fi cândva înveliș uman, în care se va îmbrăca, ca să spunem așa, sâmburele spiritual-sufletească al omului, omul-spirit, va avea o anumită importanță pentru om, de fapt, doar în viitor; dar în marele Cosmos ținta spre care o ființă evoluează e întotdeauna prezentă. Am putea spune că substanța omului-spirit, în care ne vom îmbrăca în viitor, a existat întotdeauna și există și azi în marele Univers. Putem spune: Alte entități posedă deja astăzi învelișuri care vor plăsmui cândva omul-spirit. Prin urmare, în Univers există acea substanță care va alcătui cândva omul-spirit.

Ceea ce poate fi spus astăzi în sensul învățăturii noastre, găsim deja în vechea învățătură Samkhya. Și ceea ce e astfel prezent în Univers, încă nediferențiat în mod individual, ci umplând spații și timpuri asemănător unui talaz de apă spirituală, ceea ce a existat astfel și există și va exista mereu și din care se nasc toate celelalte forme, era considerat în filosofia Samkhya forma cea mai înaltă a substanței. E acea formă a substanței despre care filosofia Samkhya acceptă că există de la o veșnicie la alta. Și așa cum spunem – amintiți-vă de acel ciclu de conferințe pe care l-am prezentat cândva la München în legătură cu explicarea prin prisma științei spirituale a Creațiunii [19] –, așa cum, în legătură cu momentul de început al evoluției pământești, afirmăm că tot ceea ce a devenit evoluția concretă a pământului exista în spirit, ca esență spirituală, sub formă substanțială, tot așa vorbea filosofia Samkhya despre substanța ei originară, despre valul ei originar din care s-au dezvoltat apoi toate celelalte forme, cele fizice și cele suprafizice. Omul actual nu ia încă în considerare această formă supremă, dar, așa cum am arătat, ea va intra cândva în vederile sale.

Următoarea formă care s-a dezvoltat din acest val originar de substanță e ceea ce recunoaștem, privind lucrurile în ordine descendentă, ca fiind al doilea mădular al

omului, spiritul vieții, cum îl numim noi, sau, cum poate el fi numit, cu o expresie orientală, buddhi. Știm, de asemenea, din învățătura noastră, că în condițiile vieții normale omul va dezvolta acest buddhi de-abia în viitor. Dar buddhi a existat, ca principiu spiritual al formei, în stare supraumană, la alte entități și, prin faptul că a existat, el a fost diferențiat drept primă formă din valul spiritual original. În sensul filosofiei Samkhya, din prima formă a existenței substanțiale, a existenței extrasufletești, ia naștere buddhi.

Dacă urmărim evoluția acestui principiu al substanței, întâlnim o a treia formă, ceea ce în sensul filosofiei Samkhya se numește ahamkara. În timp ce buddhi se situează la granița principiului diferențierii, abia sugerând o anumită individualizare, forma lui ahamkara apare deja total diferențiată, astfel încât, dacă vorbim de ahamkara trebuie să ne imaginăm că buddhi coboară, luând forma unor substanțe independente, ființiale, care există, deci, în lume, în mod individual. Dacă vrem să ne facem o imagine despre această evoluție, ar trebui să ne reprezentăm o masă de apă repartizată peste tot în mod egal, ca Principiu original al substanței, din care se conturează forme izolate, care nu se desprind până la starea de picături pline, forme care se înalță ca mici ridicături de apă din substanța comună, rămânând însă cu baza în valul original comun; atunci l-am avea pe buddhi. Iar dacă aceste mici ridicături de apă se pulverizează în picături, în mici bule independente, avem forma lui ahamkara. Printr-o anumită densificare a acestei ahamkara, deci a formei deja individualizate, a fiecărei forme sufletești în parte, ia naștere apoi ceea ce este numit manas.

Aici trebuie să spunem că apare o anumită discrepanță, în raport cu învățătura noastră, potrivit căreia, dacă urmărim cadrul evoluției umane în ordine descendentă, după spiritul vieții sau buddhi așezăm Sinea spirituală. Pentru actualul ciclu din evoluția omenirii această expresie e cu totul îndreptățită și vom mai vedea, în cursul acestor conferințe, de ce este așa. Noi nu intercalăm pe ahamkara între buddhi și manas, ci unim, pentru noțiunile noastre, pe ahamkara cu manas și le desemnăm împreună drept Sine spirituală. În vremurile vechi era absolut îndreptățit să se facă separația între ele, dintr-un motiv pe care azi aș vrea doar să-l schitez; îl voi expune mai târziu pe larg. Separația era îndreptățită deoarece atunci nu putea fi formulată acea caracteristică importantă pe care trebuie s-o găsim noi astăzi, dacă vrem să vorbim cu înțeles pentru epoca actuală; o caracteristică a cărei origine se află, pe de o parte, sub influența principiului luciferic și, pe de altă parte, sub influența principiului ahrimanic. Aceasta e cu totul absentă în filosofia Samkhya. Și pentru constituția de atunci a omului, care nu avea nici un prilej de a privi spre aceste două principii, deoarece ea nu putea încă simți puterea lor, era cu totul îndreptățit să se intercaleze această formă diferențiată între buddhi și manas. Dacă vorbim, așadar, de manas, în sensul filosofiei Samkhya, nu ne referim exact la același lucru la care se referă Shankaracharya când amintește de manas. În acest sens putem identifica foarte bine pe manas și Sinea spirituală, dar nu exact în sensul filosofiei Samkhya. Putem caracteriza, totuși, cu exactitate, ce e manas de fapt, în sensul filosofiei Samkhya.

Pornim, deci, de la felul cum trăiește omul în lumea senzorială, în existența fizică. În existența fizică omul trăiește mai întâi percepând prin simțurile sale lumea înconjurătoare, și acționând la rândul lui, prin organele sale tactile, prin mâinile și picioarele sale, prin faptul că apucă și merge, prin faptul că vorbește, asupra acestei lumi fizice înconjurătoare. Omul percepe lumea din jur cu simțurile sale și acționează asupra ei în sens fizic, prin organele sale tactile. Dacă judecăm așa, suntem în consens total cu filosofia Samkhya. Dar în ce fel percepe omul lumea din jur prin simțurile sale? Ei bine, cu ajutorul ochilor noi percepem lumina și întunericul, vedem formele lucrurilor, cu urechile percepem sunetele, cu organele olfactive mirosurile, cu organele gustative impresiile gustative. Fiecare simț percepe un anumit domeniu al lumii exterioare: văzul percepe culorile și lumina, auzul percepe sunetele ș.a.m.d. S-ar putea spune că, prin aceste porți ale ființei noastre pe care le numim simțuri noi ne aflăm în legătură cu lumea din jur, că prin ele ne deschidem lumii înconjurătoare, că prin fiecare simț în parte ne apropiem de un anumit domeniu al acestei lumi.

Deja vorbirea noastră obișnuită dovedește că noi purtăm înăuntrul nostru un fel de principiu care unifică aceste diverse zone spre care înclină simțurile noastre. Vorbim, de exemplu, de culori calde și reci, chiar dacă simțim că, în condițiile noastre de existență, e vorba doar de o comparație, că prin simțul tactil noi percepem răceala și căldura, iar prin simțul văzului culori, lumina și întunericul. Vorbim, deci, de culori calde și reci, adică aplicăm, în virtutea unei anumite legături interioare pe care o simțim, ceea ce percepe un anumit simț unui alt simț. Ne exprimăm astfel, deoarece în interiorul nostru o anumită percepție vizuală se contopește cu ceea ce percepem prin simțul căldurii. Oamenii cu o sensibilitate mai fină, senzitivii, pot simți, în cazul anumitor sunete, cum înăuntrul lor acționează anumite reprezentări coloristice, așa că pot vorbi de anumite sunete care trezesc în ei reprezentarea culorii roșii, de altele care trezesc în ei reprezentarea culorii albastre. Prin urmare, în interiorul nostru există ceva care unește diferitele zone senzoriale, formând pentru suflet, din zone izolate, un întreg.

Dacă un om e senzitiv, el poate să meargă și mai departe. Există unii oameni care, de exemplu, când intră într-un oraș, simt în așa fel încât spun: Acest oraș îmi face impresia de galben, sau, dacă ajung într-un alt oraș: Acesta îmi face impresia unui oraș alb, sau a unui oraș albastru. Noi atribuim o serie de calități ale lucrurilor care acționează asupra noastră unei reprezentări cromatice, sintetizăm în interiorul nostru diversele impresii senzoriale izolate cu ajutorul unui simț total, care nu se îndreaptă spre un singur domeniu al lumii senzoriale, ci trăiește în interiorul nostru și ne umple, ca să spunem așa, cu un simț unitar, în timp ce noi îi integrăm impresii senzoriale izolate. Îl putem numi simțul interior. Îi putem da cu atât mai mult numele de simț interior, cu cât tot ceea ce trăim în interiorul nostru, drept suferințe și bucurii, drept pasiuni și afecte poate fi pus de noi, la rândul său, în legătură cu ceea ce ne dă simțul nostru interior. Anumite pasiuni le putem considera drept întunecate, reci, pe altele pasiuni calde, luminoase.

Putem spune, de asemenea: Prin urmare, ființa noastră interioară acționează la rândul ei asupra a ceea ce plăsmuiește simțul interior. În opoziție cu multele simțuri pe care le îndreptăm spre diferitele domenii calitative ale lumii exterioare, putem vorbi și de un simț care ne umple sufletul, despre care știm că nu are legătură cu un anumit organ de simț, ci solicită întreaga noastră entitate umană, ca instrument al său. A desemna acest simț interior prin cuvântul manas este în sensul filosofiei Samkhya. Ceea ce dă formă acestui simț interior din punctul de vedere al substanței e ceea ce se dezvoltă deja, în sensul filosofiei Samkhya, din ahamkara, drept un produs târziu al formei. Așa că putem spune: Mai întâi a existat valul originar, apoi budhhi, apoi ahamkara, apoi manas, pe care-l întâlnim în noi drept simțul nostru interior. Dacă vrem să studiem acest simț interior, noi, cei de astăzi, trebuie să vedem cum se îmbină percepțiile diferitelor simțuri, constituind împreună simțul interior.

Așa procedăm noi, cei de astăzi, deoarece cunoașterea noastră parcurge un drum greșit. Dacă studiem felul cum evoluează cunoașterea noastră, trebuie să ne spunem: Ea pornește de la starea de diferențiere a simțurilor izolate și caută să urce spre simțul global, comun. Evoluția a parcurs drumul invers. Mai întâi, în cursul devenirii lumii, din ahamkara s-a dezvoltat manas și apoi s-au diferențiat substanțele originare, forțele care plăsmuiesc diferitele noastre simțuri, aici nefiind vorba însă de organele de simț materiale (acestea țin de corpul fizic), ci de forțele care stau la baza lor ca putere plăsmuitoare și care sunt cu totul suprasensibile. Coborând, așadar, scara formelor evoluției, ajungem, în sensul filosofiei Samkhya, de la ahamkara la manas, iar manasul, diferențiat în forme izolate, dă acele forțe suprasensibile care constituie diferitele noastre simțuri.

Deoarece sufletul ia parte la viața simțurilor, avem posibilitatea de a face iar o paralelă între ceea ce spune filosofia Samkhya și conținutul propriei noastre învățături. Căci filosofia Samkhya spune următoarele: Prin faptul că manas s-a diferențiat în diferite forțe cosmice ale simțurilor, sufletul se cufundă în aceste forme izolate - noi știm că sufletul e despărțit de aceste forme; dar prin faptul că sufletul se cufundă în aceste forme izolate, așa cum se cufundă și în manas, sufletescul acționează în aceste forțe ale simțurilor, el e împletit și întrețesut în ele. Datorită acestui lucru sufletul ajunge să intre în legătură, prin entitatea sa spiritual-sufletească, cu o lume exterioară, spre a putea simți plăcere, bucurie și simpatie față de această lume.

Din manas s-a diferențiat, așadar, substanța-forță care formează ochiul. Pe o treaptă anterioară, când corpul fizic al omului încă nu exista sub forma actuală – așa își reprezintă filosofia Samkhya –, sufletul era cufundat numai în forțele din care e constituit ochiul. Știm că ochiul uman actual a fost creat, ca germene, deja pe treapta saturniană, dar că el s-a dezvoltat de-abia după involuția organului caloric pe care-l avem azi, pipernicit, sub forma glandei pineale, deci relativ târziu. Forțele din care s-a dezvoltat au existat deja înainte ca formă suprasensibilă și sufletul trăia în ele. Așa își reprezenta lucrurile și filosofia Samkhya: Prin faptul că sufletul trăiește în aceste principii ale diferențierii, el e



atașat de existența lumii exterioare, el dezvoltă în sine setea după această existență. Prin forțele simțurilor, sufletul e legat de lumea exterioară. Ia naștere atracția spre existență, instinctul de a exista. S-ar putea spune că sufletul își trimite „antenele”, prin organele de simț, spre existența exterioară și că e legat de ea, în ceea ce privește forțele sale. Această legătură, concepută ca o sumă de forțe, ca sumă reală de forțe, o înglobăm sub numele de corp astral al omului. Adeptul filosofiei Samkhya vorbește despre conlucrarea dintre diferitele forțe ale simțurilor, diferențiate din manas, pe această treaptă.

Din forțele simțurilor iau naștere elementele mai subtile, din care e constituit corpul eteric. El e un produs relativ târziu al evoluției. Găsim acest corp eteric în om.

Trebuie să ne reprezentăm deci că în decursul evoluției s-au succedat: valul originar, buddhi, ahamkara, manas, substanțele simțurilor, elementele mai subtile. Și în lumea exterioară, în împărăția naturii, există aceste elemente subtile, care constituie corpul eteric sau al vieții, la plante, de exemplu. În sensul filosofiei Samkhya, trebuie să ne reprezentăm că, în cazul plantei, la baza acestei evoluții se află în ordine descendentă o dezvoltare care coboară din valul originar. Numai că la plantă toate acestea au loc în suprasensibil și devin reale de-abia în lumea fizică, prin faptul că se densifică, formând elementele mai subtile, care trăiesc în corpul eteric sau corpul vieții din plantă, în timp ce la om, în actualul stadiu de evoluție, formele și principiile superioare, începând cu manas, se manifestă deja în nivelul fizic. Diferitele organe de simț ajung să se manifeste în mod exterior, în cazul plantei, ca acel produs târziu al evoluției, care ia naștere când substanța senzorială se densifică până pe treapta elementelor mai subtile, a elementelor eterice. Iar din densificarea în continuare a elementelor eterice iau naștere elementele mai groasmiere, din care sunt constituite toate lucrurile care ne întâmpină în lumea fizică. Dacă mergem, deci, în ordine ascendentă, în sensul filosofiei Samkhya, omul este alcătuit din: corpul său fizic, grosier, corpul eteric, mai subtil, un corp astral – această expresie nu apare în filosofia Samkhya, în schimb e folosită expresia „corp al forțelor”, din care sunt constituite simțurile –, un simț interior, manas, ahamkara, principiul care stă la baza individualității umane și care face ca omul să nu aibă doar un simț interior, prin care percepe diferitele zone ale lumii senzoriale, ci să se simtă o entitate izolată, o individualitate. Acestea se întâmplă prin activitatea lui ahamkara. Vin apoi principiile superioare, existente în om doar sub formă embrionară: buddhi și ceea ce restul filosofiei orientale numește în mod obișnuit atman, gândit sub raport cosmic, iar în filosofia Samkhya, val spiritual originar, așa cum l-am caracterizat deja.

În filosofia Samkhya avem, astfel, o descriere completă a structurii omului, a felului cum, în trecut, prezent și viitor, el se învăluie, ca suflet, în principiul naturii exterioare formate din materie, prin natură înțelegându-se nu numai aspectul exterior, vizibil, ci toate treptele naturii, până sus, la aspectele cele mai invizibile. În acest fel distinge filosofia Samkhya formele pe care le-am pomenit mai înainte.

Iar în prakriti, care cuprinde toate formele, de la corpul fizic grosier până la valul originar, în această prakriti trăiește spiritual-sufletescul, pe care filosofia Samkhya și-l reprezintă însă monadic, sub formă de suflete separate, astfel încât diferitele monade sufletești pot fi concepute ca entități fără început și fără sfârșit, ca și acest principiu material, prakriti – material nu în sensul materialist pe care-l avem noi în vedere. Această filosofie își reprezintă deci un pluralism al sufletelor, care s-au cufundat în principiul prakriti și au coborât pe scara evoluției de la forma cea mai înaltă, nediferențiată, a valului originar, în care s-au învăluit, până la încorporarea în corpul fizic grosier, spre a începe apoi să urce din nou, să evolueze iar, după învingerea corpului fizic grosier, spre trepte din ce în ce mai înalte și să se reîntoarcă la valul originar, să se elibereze și de acesta, spre a intra, ca suflet liber, în purusha pură.

Dacă lăsăm să acționeze asupra noastră un asemenea gen de cunoaștere, vedem că la baza acestei înțelepciuni străvechi se află ceea ce noi recucerim prin mijloacele pe care ni le poate permite starea noastră de afundare sufletească; și, în sensul filosofiei Samkhya, vedem că există înțelegere și pentru felul cum sufletul poate fi unit cu fiecare dintre aceste principii ale formei. De exemplu, sufletul poate fi unit cu buddhi în așa fel, încât el să-și păstreze independența deplină, astfel ca nu buddhi să se manifeste într-o măsură predominantă, ci sufletul. Dar se poate întâmpla și invers. Sufletul își poate învălui independența într-un fel de somn, în neglijență și lenevie, în așa fel încât ies în prim-plan învelișurile sale. Așa se poate întâmpla și în cazul naturii fizice exterioare, alcătuită din materie grosieră. Nu e nevoie decât să contemplăm omul. Poate exista un om care-și exprimă în special ființa spiritual-sufletească, în sensul că orice mișcare, orice gest, orice privire care sunt mijlocite de corpul fizic grosier se estompează, în fața faptului că în ele se exprimă spiritual-sufletescul. Avem în fața noastră un om, îl vedem, datorită faptului că percepem corpul său fizic grosier, dar în mișcări, în gesturi, în priviri ni se înfățișează ceva care ne face să spunem: Omul e în întregime o entitate spiritual-sufletească și el folosește principiul fizic numai pentru a lăsa să trăiască acest spiritual-sufletesc. El nu e copleșit de principiul fizic; în orice situație el e învingătorul principiului fizic.

Această stare, când sufletul învinge principiul exterior al învelișurilor, e starea sattva. Despre sattva se poate vorbi atât în cazul raportului dintre suflet, pe de o parte, buddhi și manas, pe de altă parte, cât și în cazul raportului dintre suflet și trup, care e constituit din elemente subtile și elemente grosiere. Căci, dacă spunem: sufletul trăiește în sattva, aceasta nu înseamnă altceva decât un anumit raport dintre suflet și învelișurile sale, dintre principiul spiritual din acea ființă și principiul natural, dintre principiul purusha și principiul prakriti.

Dar, la un alt om, putem vedea că e copleșit cu totul de corpul său fizic grosier – acum nu vrem să facem caracterizări morale, ci caracterizări pure, în sensul filosofiei Samkhya, care, așa cum apar în fața ochiului nostru spiritual, nu exprimă nici un fel de caracterizare morală; se poate întâmpla să ne iasă în cale un om care umblă prin lume, sub apăsarea greutății propriului său corp fizic, care

pune pe el prea multă carne, care depinde în toate gesturile sale de greutatea corpului său, care nu știe cum să facă dacă vrea să exprime sufletescul prin corpul său fizic exterior.

Dacă ne mișcăm mușchii feței după cum ne vorbește sufletul nostru, predomină principiul sattva; dacă masele de grăsime ale feței noastre ne imprimă o anumită fizionomie, dacă principiul sufletesc e copleșit de principiul exterior – fizic – al învelișurilor, atunci sufletul trăiește în raportul dintre tamas și principiile naturale. Iar dacă domnește un echilibru între cele două, dacă nu precumpănește nici sufletescul, ca în starea sattva, nici ceea ce ține de învelișurile exterioare, ca în starea tamas, când amândouă se mențin în echilibru, se vorbește de starea rajas. Acestea sunt cele trei gunes, care sunt deosebit de importante.

Trebuie să distingem, așadar, caracteristicile fiecăreia dintre formele lui prakriti, începând cu principiul cel mai de sus, al substanței originare nediferențiate, până jos, la corpul fizic grosier; aceasta e una dintre caracteristici, care se referă exclusiv la principiul învelișurilor. Trebuie să facem distincție între ea și ceea ce posedă filosofia Samkhya spre a caracteriza raportul dintre sufletesc și învelișuri, indiferent de natura acestora. Această caracteristică e dată de cele trei stări: sattva, rajas, tamas.

Ne propunem acum să pătrundem foarte exact profunzimea unei asemenea cunoașteri, să vedem cât de adânc a privit în tainele existenței, în acele vremuri vechi, o cunoaștere, o știință care a fost în măsură să dea o caracterizare atât de cuprinzătoare tuturor lucrurilor existente. Și atunci de sufletul nostru se apropie acea admirație despre care am vorbit mai înainte, și noi ne spunem: Unul dintre lucrurile cele mai minunate din istoria evoluției omenirii e faptul că ceea ce iese la lumina zilei din întunecate străfunduri spirituale, prin știința spirituală de azi, a existat deja în acele vremuri vechi, în care cunoașterea era dobândită pe alte căi. Toate acestea au constituit o cunoaștere care a existat cândva. Și noi percepem această cunoaștere, dacă ne îndreptăm privirile spirituale spre vremurile originare. Privim apoi la vremurile care au urmat, la ceea ce ni se prezintă în mod obișnuit drept conținut spiritual al diferitelor perioade: vechea epocă greacă, epoca romană, epoca evului mediu creștin. Vedem ce a creat cultura mai veche, până în epoca modernă, până în epocile în care știința spirituală pune iar în fața noastră ceva care este concrescut cu știința originară a omenirii. Aruncăm o privire cuprinzătoare asupra tuturor epocilor și putem spune: Acestor vremuri le-a lipsit adeseori chiar și cea mai slabă presimțire a cunoașterii originare. În locul cunoașterii acelor tărâmurî grandioase ale existenței, în locul vechii cunoașteri suprasensibile cuprinzătoare a apărut o simplă cunoaștere a existenței materiale exterioare. Acesta a fost, de fapt, sensul evoluției din ultimele trei milenii, ca locul vechii cunoașteri originare să fie luat tot mai mult de cunoașterea exterioară a planului fizic material.

Și e interesant de văzut că numai pe tărâmul material rămâne ceva – nu vreau să vă lipsesc de această remarcă –, rămâne ceva până și în filosofia greacă, ca un fel

de ecou al vechii cunoașteri Samkhya. E drept că, în ceea ce privește structura sufletească propriu-zisă, la Aristotel mai există câteva ecouri ale acestei cunoașteri, dar ele nu mai sunt de așa natură încât să le putem așeza, în claritatea lor deplină, alături de vechea cunoaștere Samkhya. La Aristotel mai găsim încă împărțirea entității umane în corpul fizic grosier, pe care nici nu prea îl amintește, și sufletul vegetativ, care ar coincide, în sensul filosofiei Samkhya, cu corpul mai subtil al elementelor și prin care Aristotel crede că dă ceva sufletesc, dar el caracterizează numai raporturile dintre sufletesc și trupesc, gunele, iar acestea reprezintă, de fapt, doar forma învelișurilor. Apoi Aristotel prezintă, referindu-se la acea parte care se înalță deja până în sfera simțurilor și pe care noi o numim corp astral, ceva ce el distinge drept principiu sufletesc. Prin urmare, nu mai face o distincție clară între sufletesc și trupesc, fiindcă pentru el sufletescul e cufundat deja în ceea ce ține de forma corporală, ci distinge o parte numită aisthetikon, și, în sfera sufletească, părțile numite orektikon, kinetikon și dianoetikon [20]. Acestea sunt trepte sufletești, în concepția lui Aristotel, dar el nu mai face o delimitare clară între sufletesc și ceea ce ține de învelișuri. El crede că face o divizare a sufletului, pe când filosofia Samkhya concepea sufletul în propria lui entitate, întru totul ca monadă, transpunând în exterior tot ce diferențiază sufletul, în principiul învelișurilor, în principiul prakriti.

Prin urmare, în domeniul sufletesc, deja nici la Aristotel nu mai putem vorbi de o amintire a acelei științe străvechi pe care o descoperim în filosofia Samkhya. Dar pe un anumit tărâm, pe tărâmul material, Aristotel mai știe să spună ceva care e ca un fel de ecou, ajuns până la el, al principiului celor trei stări: atunci când vorbește despre lumină și întuneric în viața culorilor. Atunci el spune: Există culori care au în ele mai mult întuneric și culori care au mai multă lumină și există culori situate la mijloc. E în sensul gândirii lui Aristotel să se spună: La culorile ce merg în direcția albastrului și violetului, întunericul precumpănește asupra luminii și avem culoarea albastră sau violet datorită faptului că întunericul e mai puternic decât lumina; avem culoarea verde sau verde-gălbui deoarece cele două culori sunt în echilibru; avem culoarea roșu sau portocaliu când principiul luminii e mai puternic decât cel al întunericului.

În filosofia Samkhya principiul celor trei stări e valabil pentru toate fenomenele lumii; aici avem starea sattva, când aspectele spirituale precumpănesc asupra celor naturale. Aristotel oferă aceeași caracterizare când se referă la culori. El nu folosește cuvântul respectiv, dar s-ar putea spune: culorile roșu și galben-roșiatic reprezintă starea sattva a luminii – la Aristotel nu mai găsim această exprimare, dar la el mai există încă vechiul principiu al filosofiei Samkhya –, verdele reprezintă, în ceea ce privește lumina și întunericul, starea rajas, iar albastrul și violetul, la care predomină întunericul, starea tamas. Chiar dacă Aristotel nu folosește aceste expresii, mai transpare la el acel mod de a gândi care ne întâmpină și în filosofia Samkhya, pe baza unei înțelegeri spirituale a stărilor existente în lume.

Prin urmare, în teoria aristotelică a culorilor există un ecou al vechii filosofii Samkhya. Dar și acest ecou s-a pierdut. O primă licărire a acestor trei stări: sattva, rajas, tamas, pe tărâmul exterior al lumii culorilor, o întâlnim de-abia în lupta aspră pe care a purtat-o Goethe [21]. După ce peste vechea împărțire a lumii culorilor făcută de Aristotel (în stările sattva, rajas și tamas) s-a așternut cu totul uitarea, aceeași împărțire o regăsim la Goethe. Fizicienii moderni mai critică și azi teoria goetheană a culorilor, totuși ea a avut la bază principiile înțelepciunii spirituale. Din punctul său de vedere, fizica modernă are dreptate când îl critică pe Goethe în această privință; dar ea dovedește astfel numai că, în acest domeniu, a fost părăsită de toți zeii cei buni; așa și trebuia să se întâmple cu fizica actuală, și din acest motiv ea poate să critice teoria goetheană a culorilor.

Dacă am vrea să facem o legătură între știința modernă reală și unele principii oculte, ar trebui tocmai azi să susținem teoria goetheană a culorilor. Fiindcă în ea reapare, izvorând chiar din cadrul culturii noastre științifice, acel principiu care a domnit cândva, ca principiu spiritual, în filosofia Samkhya. Veți înțelege, dragii mei prieteni, din ce cauză, de exemplu, în urmă cu mulți ani, mi-am asumat sarcina de a pune în valoare teoria goetheană a culorilor [22], ca ramură a fizicii, dar întemeiată pe principii oculte; fiindcă se poate spune, în mod absolut obiectiv: Goethe clasifică fenomenele de culoare descriindu-le conform cu cele trei stări: sattva, rajas și tamas. În acest fel iese la lumina zilei, ca dintr-un întuneric spiritual, făcându-și intrarea în istoria spirituală modernă și cercetat prin mijloace moderne, ceea ce a fost cucerit odinioară pentru omenire prin cu totul alte mijloace.

Această filosofie Samkhya e prebudistă, lucru pe care legenda lui Buddha ni-l aduce în fața ochilor în mod palpabil, dacă pot spune așa. Învățătura hindusă ne spune pe bună dreptate că întemeietorul filosofiei Samkhya e Capila. Buddha s-a născut însă în Capilavastu [23], localitatea în care a trăit Capila, aceasta însemnând că el s-a dezvoltat în cadrul doctrinei Samkhya. Chiar și în ceea ce privește locul nașterii sale, el e transpus acolo unde și-a desfășurat activitatea cândva cel care a sintetizat pentru prima dată marea filosofie Samkhya.

Nu trebuie să ne reprezentăm raportul dintre doctrina Samkhya și celelalte curente spirituale despre care am vorbit nici așa cum îl prezintă mulți orientaliști occidentali, dar nici cum îl înfățișează iezuitul Joseph Dahlmann [24], ci în sensul că în distincte regiuni ale vechii Indii au trăit oameni care aveau concepții distincte, deoarece în vremea când s-au format aceste trei curente spirituale nu mai exista cea dintâi stare originară a evoluției omenirii.

În regiunile nord-estice ale Indiei natura umană tindea să-și reprezinte lucrurile așa cum apar ele în filosofia Samkhya. Mai spre vest, natura umană era în așa fel constituită, încât tindea să-și reprezinte lumea în sensul învățaturii vedice. Prin urmare, multiplele nuanțe spirituale provin de la naturile umane înzestrate cu predispoziții diferite, din diversele ținuturi ale Indiei, și de-abia mai târziu, prin faptul că vedanțiștii au acționat în continuare, au fost integrate unele lucruri, așa

că în Vede, în forma sub care ni se înfățișează ele acum, găsim integrate multe aspecte din filosofia Samkhya. Iar al treilea curent spiritual, Yoga – am spus-o deja – a apărut din cauză că, încetul cu încetul, clarvederea originară s-a pierdut și a apărut necesitatea de a se căuta căi noi de acces spre înalturile spirituale. Yoga se deosebește de filosofia contemplativă Samkhya prin faptul că, de fapt, aceasta din urmă e o adevărată știință, o știință care se ocupă de formele exterioare, astfel încât ea sesizează, propriu-zis, numai aceste forme exterioare și, de asemenea, raportul sufletului uman cu aceste forme. Yoga oferă îndrumări despre felul cum sufletul trebuie să se dezvolte pentru a ajunge în înalturile spirituale.

Și dacă ne întrebăm cum trebuie să se fi comportat, într-o epocă relativ târzie, un suflet indian care nu voia să se dezvolte în mod unilateral, care nu dorea să evolueze prin simpla studiere a formelor exterioare, ci care voia să ridice pe culmi însăși ființa sa sufletească, spre a dezvolta din nou ceea ce la origini era dat, în Veda, ca printr-o iluminare venită prin har divin, găsim răspunsul în ceea ce Krishna îi spune discipolului său, Arjuna, prin sublimul poem Bhagavad-Gita.

Un asemenea suflet ar fi trebuit să se dezvolte într-un fel care poate fi exprimat în cuvintele următoare: Da, tu vezi lumea în forme exterioare și, dacă te pătrunzi de cunoașterea Samkhya, observi cum se dezvoltă formele individuale, coborând mereu mai jos, din valul originar. Dar tu vezi, de asemenea, cum formele se schimbă unele după altele. Privirea ta urmărește apariția și dispariția formelor, nașteri și morți ale formelor. Dar, dacă reflectezi temeinic la faptul că se schimbă o formă după alta, că se naște și piere o formă după alta, atunci reflecția ta te trimite la ceea ce se exprimă în toate aceste forme, la principiul spiritual care trăiește în aceste forme, care se transformă mereu în cadrul acestor forme, care se unește cu formele, când preponderent în direcția stării sattva, când în direcția celorlalte gunes, dar care se și eliberează iar din aceste forme. O asemenea cugetare temeinică îți îndreaptă atenția spre ceva care e permanent, nepieritor în raport cu formele. Nepieritor e și principiul materiei, dar nu sunt nepieritoare formele pe care le vezi; acestea se nasc și mor, trec prin naștere și moarte. Nepieritor este însă elementul spiritual-sufletesc. Spre el să-ți îndrepti privirea! Dar, pentru ca să poți viețui tu însuși acest spiritual-sufletesc, pentru ca să poți simți și trăi acest spiritual-sufletesc în tine și în jurul tău și unit cu tine, să dezvolti forțele ce dormitează în sufletul tău, să te dăruiești disciplinei Yoga, care începe cu ridicarea plină de venerație a privirilor spre elementul spiritual-sufletesc al existenței și care, prin aplicarea anumitor exerciții, duce la dezvoltarea forțelor dormitânde, astfel încât discipolul urcă prin Yoga din treaptă în treaptă. O venerare meditativă a spiritual-sufletescului, aceasta e cealaltă cale care duce înainte sufletul, care-l conduce spre ceea ce trăiește, ca realitate spirituală unitară, dincolo de formele schimbătoare și care a fost vestită odinioară în Veda, printr-o iluminare dată de harul divin, pe care sufletul o va regăsi prin Yoga, drept ceea ce trebuie căutat dincolo de toate schimbările formelor.

Du-te, deci – așa ar fi putut să-i spună discipolului său unul dintre cei mai mari maștrii –, traversează cunoașterea filosofiei Samkhya, știința formelor, a

gunelor, studiază stările sattva, rajas și tamas, traversează cu mintea toate formele, de la materialitatea cea mai înaltă până la cea mai grosieră și spune că aici trebuie să existe ceva permanent, unitar; atunci pătrunzi prin gândire până la ceea ce e veșnic. Dar tu poți porni și în sufletul tău de la meditație; în acest caz, prin Yoga, înaintezi treaptă cu treaptă, te îndrepti astfel spre spiritualul care se află la baza tuturor formelor. De ceea ce e veșnic te poți apropia din două direcții: prin contemplarea lumii și prin Yoga – amândouă te duc spre acela pe care marii maeștrii ai Vedelor l-au numit atman-brahman cel unitar, care trăiește atât în exterior, cât și în interiorul sufletului, care stă la baza lumii, ca realitate unitară. Spre el înaintezi, dacă mergi, pe de o parte, pe calea filosofiei Samkhya, prin gândire, sau, pe de altă parte, prin Yoga, pe calea meditației.

În acest fel ne îndreptăm privirea spre vremurile vechi, când cu natura umană mai era unită, prin sânge, o forță clarvăzătoare, așa cum am descris în cartea mea ***Sângele e o sevă cu totul deosebită***. Dar omenirea a înaintat din ce în ce mai mult în evoluția ei de la acel principiu vechi al clarvederii bazate pe forțele sângelui spre un principiu spiritual-sufletesc.

Pentru ca să nu se piardă legătura cu spiritual-sufletescul, la care în vremurile vechi, bazate pe înrudirea de sânge a neamurilor și popoarelor, omul ajungea în mod naiv, a fost necesar să apară metode noi, îndrumări noi, când s-a făcut trecerea de la înrudirea de sânge la perioada în care n-a mai dominat acest principiu. Spre această perioadă de trecere la noile metode ne conduce Sublima cântare Bhagavad-Gita. Ea ne povestește că urmașii fraților de neam regesc din semințiile kuru și pandu se află în luptă. Ne înălțăm privirile, pe de o parte, spre vremurile care apuseseră deja atunci când începe narațiunea Bhagavad-Gitei, spre vremuri în care încă mai exista vechea cunoaștere indiană și vechiul comportament indian al oamenilor, corelat cu această cunoaștere. Vedem, ca să spun așa, una dintre cele două linii genealogice, venind din vremurile vechi și ajungând până în vremurile noi, personificată în regele orb Dritarashtra, din neamul kuru. Și îl vedem stând de vorbă cu cel care-i conduce carul. El se află de partea uneia dintre taberele combatante, de cealaltă parte sunt cei înrudiți cu el prin legături de sânge, care însă se află în luptă, deoarece tocmai acum sunt în perioada de trecere de la vremurile vechi la cele noi, ei, fiii neamului pandu. Și conducătorul carului îi povestește regelui său, care, în mod semnificativ, ne este prezentat ca fiind orb, din cauză că în cadrul acestui neam nu trebuie să se perpetueze realitatea spirituală, ci realitatea fizică, deci, conducătorul carului îi povestește regelui său orb ce se petrece dincolo, la fiii neamului pandu, asupra cărora urmează să treacă ceea ce trebuie să ajungă în posteritate ca realitate predominant spiritual-sufletească. El spune că în tabăra cealaltă reprezentantul luptătorilor, Arjuna, primește învățătură de la marele Krishna, învățătorul omenirii, el spune cum Krishna îl învață pe Arjuna toate lucrurile pe care le-am amintit și la care omul poate să ajungă dacă pune în practică Samkhya și Yoga, dacă dezvoltă gândirea și meditația evlavioasă, spre a regăsi lucrurile pe care marii învățători de odinioară ai omenirii le-au exprimat în Vede. În cuvinte atât filosofice, cât și poetice, ni se relatează în mod grandios despre învățătura dată de



Krishna, marele învățător al omenirii vremurilor noi, care a depășit vechile relații bazate pe înrudirea de sânge.

Vedem cum din vremurile vechi mai străbate spre noi și altceva. În studiul pe care se întemeiază lucrarea *Sângele e o sevă cu totul deosebită* și în multe alte scrieri am arătat că evoluția omenirii a pornit de la epoca înrudirii de sânge, că a înaintat spre diferențierile de mai târziu și că prin aceasta s-au schimbat și aspirațiile sufletului. În Sublima cântare, în Bhagavad-Gita, suntem puși în contact direct cu această trecere, suntem conduși în așa fel încât, prin învățătura dată de Krishna lui Arjuna, ni se indică pe ce cale poate să ajungă la realitatea veșnică omul care nu mai posedă vechea clarvedere bazată pe înrudirea de sânge. În această învățătură ne întâmpină ceea ce am considerat adeseori drept moment evolutiv important al omenirii. Astfel, Sublima cântare devine pentru noi o ilustrare a ceea ce am aflat studiind problema din interior.

La Bhagavad-Gita, ne atrage în mod cu totul deosebit felul convingător în care se vorbește despre evoluția omului, modul atât de expresiv în care e descris drumul omului spre ceea ce e nepieritor, în opoziție cu cele pieritoare. La început, în fața noastră stă Arjuna încărcat de chinuri sufletești – o aflăm din relatarea celui care conduce carul regelui, fiindcă ceea ce auzim aici provine de la conducătorul carului lui Dritarashtra, regele orb. El este nevoit să lupte împotriva seminției kuru, rudele sale de sânge, și își spune: Iată, eu trebuie să lupt împotriva celor de un sânge cu mine, împotriva celor ce sunt fiii fraților tatălui meu. Sunt printre noi mulți eroi care trebuie să-și folosească armele împotriva rudelor lor, iar în tabăra cealaltă se află eroi la fel de curajoși, care trebuie să lupte împotriva noastră. El simte grele chinuri sufletești: Oare pot eu, oare am eu dreptul să înving în această luptă? E îngăduit ca frații să se ridice împotriva fraților? În acest moment, în fața lui apare Krishna, marele învățător, și-i spune: Îndreaptă-ți mai întâi privirea, prin gândire, spre viața umană și vezi situația în care te afli acum tu însuși. În trupurile celor împotriva cărora vrei să lupți, din seminția kuru, adică în niște forme pieritoare, trăiesc ființe sufletești care sunt nepieritoare, care doar se exprimă în aceste forme; în cei care sunt de partea ta trăiesc suflete veșnice care doar se exprimă în formele lumii exterioare. Va trebui să lupți, deoarece așa o cere legea voastră, așa o cere legea lucrării, legea evoluției exterioare a omenirii. Va trebui să luptați, o cere acest moment, care reprezintă trecerea de la o perioadă la alta. Dar îți e oare îngăduit să fii mândrit din cauză că niște forme schimbătoare luptă împotriva altor forme schimbătoare? Indiferent care dintre aceste forme le vor da morții pe celelalte – ce e moartea, ce e viața? Schimbarea formei e moarte, e viață. Sufletele care vor ieși învingătoare sunt la fel ca sufletele care vor trece acum în moarte. Ce e această biruință și ce e această moarte, în raport cu învățătura spre care te duce contemplarea prin gândire a filosofiei Samkhya, în raport cu sufletele veșnice care-și stau azi împotriva, dar care rămân neatinse de orice luptă? Într-un mod grandios, din situația însăși, ni se dovedește că Arjuna nu trebuie să îndure chinuri sufletești, ci trebuie să răspundă doar datoriei, care-l cheamă acum la luptă, deoarece se impune să-și întoarcă privirile de la lucrurile pieritoare, care sunt înclăștate în luptă, spre cele veșnice, spre ceea ce va trăi,

indiferent că va ieși învingător sau va fi învins. Așa e atacată, într-un mod unic în felul său, în Sublima cântare Bhagavad-Gita, marea problemă referitoare la un important eveniment din evoluția omenirii, la ceea ce e pieritor și la ceea ce e veșnic. Iar noi ne aflăm pe calea dreaptă nu atunci când sesizăm gândurile abstracte, ci când lăsăm să acționeze asupra noastră conținutul ei de simțire. Suntem pe calea dreaptă când interpretăm învățătura dată de Krishna în sensul că el vrea să înalțe sufletul lui Arjuna de pe treapta pe care se află acum și unde este împotmolit în plasa lucrurilor pieritoare spre o treaptă mai înaltă, pe care să se simtă mai presus de tot ceea ce e pieritor, chiar și atunci când cele pieritoare se zbat în chinuri, când e vorba de a birui sau de a fi biruit, de a aduce moartea sau de a îndura moartea.

Vedem adevărându-se ceea ce cineva a spus cândva, referindu-ne la această filosofie orientală, așa cum o găsim în Sublima cântare, Bhagavad-Gita: În acele vremuri vechi, această filosofie orientală era atât de mult și religie, încât cel care-i aparținea, chiar dacă era cel mai mare înțelept, nu era lipsit nici de ardoarea religioasă cea mai profundă, iar omul cel mai simplu, care trăia numai în religia sa bazată pe simțire, nu era lipsit, totuși, de un anumit quantum de înțelepciune. Simțim aceasta, când vedem că marele învățător Krishna nu intervine doar în ideile discipolului său, ci acționează în mod nemijlocit asupra inimii acestuia, astfel că discipolul stă în fața noastră privind ceea ce e pieritor și chinurile a ceea ce e pieritor și înălțându-și sufletul, într-o situație atât de plină de semnificații, pe o culme care-i permite să se ridice mai presus de tot ce e efemer, mai presus de toate chinurile, de durerea și întreaga suferință a oricărei efemerități.

## **CONFERINȚA a III-a**

**Köln, 30 decembrie 1912**

Întreaga importanță a unei creații poetice cu conținut filosofic de felul celei care ne este dată în Bhagavad-Gita va putea fi apreciată numai de acela pentru care lucruri ca cele înfățișate aici sau în alte lucrări similare din literatura universală nu sunt o simplă teorie, ci un destin; concepțiile despre lume pot fi un destin pentru omenire.

În expunerile din ultimele zile am întâlnit două nuanțe ale unei concepții despre lume (în afara celei de a treia, de curentul Veda, și anume filosofia Samkhya și Yoga) care, dacă le analizăm corect, ne pot arăta în sensul cel mai adecvat al cuvântului în ce fel concepțiile despre lume pot fi un destin pentru sufletul uman. De noțiunea de filosofie Samkhya putem lega ceea ce omul poate dobândi, drept cunoștințe, drept cunoaștere sub formă de idei, drept perspectivă generală asupra fenomenelor lumii, în care se exprimă viața sufletească. Și, în prezent, o asemenea cunoaștere și concepție care se exprimă prin idei formulate științific – deși din punct de vedere spiritual se situează pe o treaptă mult inferioară filosofiei

Samkhya – ne îndeamnă să spunem că omul poate avea față de destin aceleași simțăminte pe care le trezea și însușirea filosofiei Samkhya. Efectul unilateralității omului de știință actual ca și a adeptului filosofiei Samkhya rezultă dacă urmărim starea sufletească a unui astfel de om. Ce se întâmplă cu un suflet care adoptă o concepție bazată pe o perspectivă particulară, deci unilaterală? Un asemenea suflet se poate cufunda până în detaliile formelor pe care le au fenomenele lumii, el poate avea un interes sporit pentru toate forțele care se exprimă în lume, pentru toate formele care se transformă în lume. Dacă un suflet s-ar dăruia lumii numai în acest mod, dacă într-o incarnare ar reuși, prin facultățile și karma lui, să se transpună în fenomenele lumii în așa fel încât să posede doar o cunoaștere rațională – indiferent că ea e străluminată sau nu de o forță clarvăzătoare –, o asemenea orientare sufletească ar duce, în orice caz, la o anumită sărăcire a întregii vieți sufletești. Și, în funcție de calitățile sufletului, vom constata că acesta va deveni mai mult sau mai puțin nemulțumit față de fenomenele lumii sau lipsit de interes față de o asemenea cunoaștere, care înaintea de la un fenomen la altul. Tot ce pot simți atâtea suflete în epoca noastră față de o cunoaștere care poartă amprenta unei simple erudiții, răceala, pustiul care năpădesc sufletul, nemulțumirea, toate acestea pot apărea în fața sufletului nostru, dacă luăm în considerare o orientare sufletească de felul celei caracterizate. Un asemenea suflet se va simți pustiit, nesigur în privința propriei sale existențe. Ce câștig aș avea, dacă aș cuceri întreaga lume dar n-aș ști nimic în legătură cu sufletul meu, dacă n-aș putea simți, dacă n-aș putea viețui nimic, dacă aici, înăuntru, totul ar rămâne gol!, așa ar putea spune un asemenea suflet. A fi burdușit până la refuz cu toate cunoștințele despre lume și a fi gol înăuntru – acesta poate fi un destin amar, poate fi un fel de a te risipi în fenomenele lumii, ca o pierdere a tot ceea ce poate deveni valoros în interiorul propriului suflet.

Starea pe care am descris-o acum poate fi întâlnită la mulți oameni care au o eruditie oarecare și o filosofie abstractă. Ei ne apar fie ca suflete ele însele nemulțumite de golul lor interior, lipsite de interes pentru multele lor cunoștințe, fie ca persoane având o filosofie abstractă, capabile de a da informații despre esența dumnezeirii, a cosmologiei, a sufletului uman, dar care ne trezesc totuși sentimentul că aceste cunoștințe se află în cap; inima nu participă, simțirea e goală! Când întâlnim un asemenea suflet parcă vine spre noi o adiere rece. Filosofia Samkhya poate deveni astfel un destin, o împrejurare a destinului care-l face pe om să fie o ființă pierdută pentru sine, o ființă care nu-și dă sieși nimic și de la a cărei individualitate lumea nu poate câștiga nimic.

Să analizăm celălalt caz: un suflet care încearcă să evolueze în mod unilateral prin Yoga, un suflet pierdut pentru lume, care refuză să cunoască ceva despre lumea exterioară. El spune: La ce-mi folosește să aflu cum s-a născut lumea. Eu vreau să caut totul prin mine însumi; vreau să progrez eu însumi, prin dezvoltarea forțelor mele. Poate că el se va simți bine înăuntru său, ne va întâmpina adeseori ca o ființă mulțumită de sine, împlinită în sine. Așa o fi. Dar cu timpul situația se va schimba, deoarece un asemenea suflet e predispus însingurării. Dacă acest suflet, retras într-o viață de eremit, caută culmile vieții

sufletești și iese apoi afară, în lume, luând contact cu fenomenele lumii, dar își va spune, poate: ce mă interesează pe mine toate aceste fenomene ale lumii, și dacă se simte, totuși, însingurat, din cauză că stă ca un străin în fața splendorii manifestărilor ei și nu le înțelege, atunci unilateralitatea căutării sale devine un destin fatal. În ce stare ni se prezintă un asemenea suflet! Cât de bine putem recunoaște acele ființe umane care-și folosesc forțele pentru evoluția propriei lor ființe, care trec cu răceală și indiferență pe lângă semenii lor, ca și cum n-ar vrea să aibă nimic comun cu ei! Un asemenea suflet se poate simți el însuși pierdut în lume, iar celorlalte suflete poate să le apară ca fiind egoist până la exces.

Numai dacă luăm seama la asemenea contexte ale vieții putem simți că modul nostru de a privi lumea influențează destinul. În substratul unor manifestări atât de grandioase, al unor concepții despre lume atât de mărețe ca cele pe care le găsim în Bhagavad-Gita și în epistolele lui Pavel întâlnim acest element creator de destin. Am putea spune: Atât dincolo de Bhagavad-Gita, cât și dincolo de epistolele lui Pavel, dacă privim în substratul lor, găsim ceea ce devine pentru noi în mod nemijlocit un element al destinului. Cum ne poate apărea destinul din epistolele lui Pavel?

În aceste epistole întâlnim deseori afirmația că mântuirea sufletului se află în justetea credinței, în ceea ce poate dobândi sufletul dacă-și află legătura cu Impulsul hristic, dacă poate să preia în sine marea putere ce se revarsă din Învierea lui Hristos, corect înțeleasă, în opoziție cu lipsa de valoare a faptelor săvârșite în lumea exterioară. Când, în epistolele lui Pavel, întâlnim această remarcă, simțim, pe de o parte, că sufletul uman e îndemnat să se retragă în el însuși, că el poate fi înstrăinat de activitatea în lumea exterioară și că se poate lăsa cu totul în voia harului divin și a drepte credințe. Apoi urmează activitatea în lumea exterioară. Ea există, și noi n-o putem desființa, prin faptul că o decretăm nonexistentă. În lume ne izbim mereu de ea. Iar destinul vine spre noi în întreaga sa măreție. Numai dacă înțelegem lucrurile astfel, în fața ochilor nostri va sta măreția unor asemenea manifestări ale omenirii.

Ei bine, aceste două manifestări ale omenirii, Bhagavad-Gita și epistolele lui Pavel, sunt deosebite una de alta din punct de vedere exterior. Și deosebirea exterioară dintre ele acționează asupra sufletului prin fiecare parte a acestor lucrări.

Stăm în fața Bhagavad-Gitei, admirând-o, nu numai din motivele amintite până acum, ci și pentru că ea ne pare atât de măreață și grandioasă din punct de vedere poetic, pentru că din fiecare vers al ei străbate spre noi un mod superior de a privi lucrurile al sufletului uman, pentru că în tot ceea ce e rostit prin gura lui Krishna sau a discipolului său Arjuna simțim că ne ridicăm deasupra trăirilor umane de toate zilele, deasupra a tot ce are de-a face cu pasionalitatea, cu afectele și determină sufletul să fie neliniștit. Suntem transpuși într-o sferă a liniștii sufletești, a limpezimii interioare, a detașării, a lipsei de pasiuni și afecte, într-o atmosferă a înțelepciunii, chiar dacă lăsăm să acționeze asupra noastră numai o

parte a învățăturilor Bhagavad-Gitei. Prin lectura Bhagavad-Gitei simțim că întreaga noastră condiție de om e înălțată pe o treaptă superioară. Simțim că trebuie să ne eliberăm de multe aspecte prea omenești, dacă vrem să acționeze asupra noastră în mod corect sublimul divin din Bhagavad-Gita.

Altfel apar toate acestea în epistolele lui Pavel. Aici sublimul limbajului poetic e absent, e absentă chiar și lipsa de pasionalitate din Bhagavad-Gita. Citim epistolele lui Pavel, le lăsăm să acționeze asupra noastră și simțim adeseori cum din ele vine spre noi, prin gura lui Pavel, o ființă indignată de lucrurile care se întâmplă. Uneori tonul e bubuitor, am putea spune. În epistolele lui Pavel multe aspecte sunt condamnate, afurisite, sunt blamate atâtea și atâtea lucruri. Și tot ceea ce spune în legătură cu marile concepte ale creștinismului, cu legea, cu deosebirea dintre mozaism și creștinism, cu Învierea, toate acestea sunt prezentate pe un ton care se vrea filosofic, care dorește să fie definiție filosofică și care totuși nu e deloc așa ceva, deoarece în fiecare frază se face simțită o notă a personalității lui Pavel. Nici un moment nu putem uita că vorbește un om care fie e agitat, fie își spune părerea despre ce au făcut alții, aprinzându-se de o dreaptă mânie, că vorbește un om care comentează conceptele de bază ale creștinismului în așa fel încât simțim că el e personal angajat în tot ce spune, stă sub impresia faptului, că e un propagandist al acestor idei.

Citind Bhagavad-Gita, nu întâlnim o atitudine atât de personală ca în epistolele lui Pavel, adresată comunităților creștine: Cum am luptat noi înșine pentru Iisus Hristos! Amintiți-vă că n-am căzut povară nimănui, că am lucrat zi și noapte, ca să nu devenim povara nimănui. Cât de personale sunt toate acestea! Epistolele lui Pavel sunt străbătute de o adiere a personalității. Iar în sublima Bhagavad-Gita găsim o sferă minunat de pură, o sferă etică, învecinată cu supraomenescul și chiar atingând uneori supraomenescul.

Din punct de vedere exterior există, așadar, deosebiri foarte mari între Bhagavad-Gita și epistolele lui Pavel, așa încât putem spune: Am da dovadă de prejudecata cea mai oarbă, dacă nu ne-am mărturisit nouă înșine faptul că prin marele poem – în care hindușilor le-a fost oferită odinioară sinteza unor concepții despre lume creatoare de destin – le-a fost dat ceva sublim și pur, ceva impersonal, detașat, lipsit de patimi și afecte, pe când ceea ce ne apare drept documentul original al creștinismului, epistolele lui Pavel, are un caracter absolut personal, adeseori pătimaș, lipsit de orice detașare sufletească. Omul nu ajunge la cunoaștere prin faptul că se închide în fața adevărului și că nu-și mărturisește asemenea lucruri, ci înțelegându-le și luându-le în sensul lor corect. De aceea vom lua această opoziție, acest contrast, ca pe o realitate definitivă, existentă înainte de a face considerațiile ce urmează.

Am arătat deja ieri că în Bhagavad-Gita ni se relatează importanta convorbire prin care Arjuna primește învățătură de la Krishna. Cine e Krishna? Aceasta e întrebarea care trebuie să ne intereseze înainte de toate. Nu putem înțelege cine e Krishna, dacă nu ne familiarizăm cu un lucru la care m-am referit pe alocuri, și

anume cu faptul că în vremurile vechi modul de a da nume și de a desemna lucrurile era cu totul altul decât în prezent. Astăzi, e absolut indiferent cum se numește un om, fiindcă nu vom ști prea mult despre el dacă aflăm că poartă un anume nume civil, că se numește Muller sau Schulze. Nu aflăm prea mult despre un om dacă stim că el e consilier de curte ori consilier secret sau altceva de acest fel și nici dacă știm care este rangul său social. Nu cunoaștem prea multe despre un om nici dacă știm că trebuie să i ne adresăm cu formula „înălțimea voastră” sau „sfînția voastră”, într-un cuvânt toate aceste denumiri nu spun prea multe despre om. Și vă puteți convinge ușor că și alte denumiri pe care le alegem în zilele noastre nu spun deosebit de mult. Altfel era în vremurile vechi. Indiferent că ne referim la denumirile folosite în filosofia Samkhya sau la propriile noastre denumiri antroposofice, putem să facem următoarele reflecții:

În sensul filosofiei Samkhya, omul este constituit din corpul fizic grosier, din corpul elementelor sau eteric, mai subtil, din corpul care conține forțele legice ale simțurilor, din cel care e numit manas, din ahamkara ș.a.m.d. De celelalte mădulare nu e nevoie să ne ocupăm, fiindcă, în general, ele încă nu s-au dezvoltat. Dar chiar dacă-i luăm pe oameni așa cum ne întâmpină ei într-o incarnare sau alta, putem spune: Oamenii sunt diferiți unii de alții. La unul iese puternic în evidență numai ceea ce se exprimă în corpul eteric, la altul ceea ce lânțezește în legitatea simțurilor, la un al treilea iese mai mult în prim-plan simțul interior, la un al patrulea ahamkara. Sau, dacă ne exprimăm în limbajul nostru antroposofic, întâlnim oameni la care sunt active în mod deosebit forțele din sufletul senzației; la alții acționează mai ales forțele din sufletul rațiunii sau cel afectiv; la alții apar în prim-plan forțele din sufletul conștiinței, iar la alții mai intervine și altceva, datorită faptului că sunt inspirați din manas ș.a.m.d. Sunt deosebiri date de felul în care trăiește omul în lume, în toate privințele. Prin aceste deosebiri am conturat însăși ființa omului.

În epoca noastră, din motive ușor de înțeles, nu putem alege pentru oameni denumiri conform cu entitatea care e exprimată în acest sens. Fiindcă, dacă ar trebui să spunem, de exemplu, în condițiile unei mentalități larg răspândite a omenirii, că suprema culme pe care o poate atinge omul în actualul ciclu de evoluție a umanității e o primă presimțire a lui ahamkara, fiecare ar fi convins că el este cel care exprimă cel mai clar, în entitatea sa, principiul ahamkara și s-ar simți jignit dacă i s-ar spune că nu e așa, că la el predomină încă un mădular sufletesc aflat pe o treaptă mai joasă. În vremurile vechi era altfel [25]. Atunci, în esență, omul era desemnat – mai ales dacă se pune problema să fie scos în evidență față de restul oamenilor, acordându-i-se, poate, chiar rolul de conducător –, fără îndoială, avându-se în vedere entitatea analizată.

Să presupunem că în vremurile vechi ar fi apărut un om care ar fi exprimat în sensul cel mai cuprinzător, cu adevărat în sensul cel mai cuprinzător, manasul, un om care l-ar fi trăit înăuntrul lui pe ahamkara, dar ar fi fost nevoit să-l lase pe acesta, ca element individual, să treacă în ultimul plan și ar fi pus pe primul plan, pentru a acționa înspre exterior, simțul interior, manasul. Conform cu legile unor

cicluri mai vechi ale omenirii, un asemenea om – și, firește, numai puțini oameni ar fi putut reprezenta o asemenea entitate – ar fi trebuit să fie un mare legislator, un conducător al unor mari mase de oameni. Și n-ar fi fost suficient să aibă un nume ca alți oameni, ci, conform cu cea mai evidentă caracteristică a sa, ar fi fost desemnat ca purtător al manasului, în timp ce un altul ar fi fost numit numai ca purtător al simțurilor. S-ar fi spus: Acesta e un purtător al manasului, el e un Manu. Când ne ies în întâmpinare denumirile din acele vremuri vechi, în ele trebuie să vedem ce-l caracterizează pe om potrivit cu componenta cea mai evoluată dintre structurile sale umane, care apare în evidență la el, în incarnarea respectivă.

Să presupunem că la un anumit om se exprimă în mod deosebit faptul că simte înăuntrul său inspirația divină, că el refuză, în cazul cunoștințelor și faptelor sale, să decidă conform cu ceea ce-i oferă lumea exterioară prin simțurile sale și cu ceea ce-i spune rațiunea sa, legată de funcționarea creierului său, că el și-ar aținti auzul la Cuvântul divin, care i se dăruie prin inspirație, că a devenit vestitorul substanței divine, care a vorbit din interiorul său. Un asemenea om ar fi fost desemnat drept fiu al lui Dumnezeu. Încă în Evanghelia lui Ioan asemenea oameni sunt prezentați drept fii ai lui Dumnezeu, chiar la începutul primului capitol [\[26\]](#).

Dar important era că se lăsa deoparte tot restul, când era amintit acest aspect deosebit. Totul era lipsit de importanță. Să presupunem, deci, că am fi în prezența a doi oameni. Unul ar fi un om obișnuit, care ar accepta ca lumea să acționeze asupra lui prin simțurile sale și care ar reflecta asupra ei cu rațiunea sa, legată de funcționarea creierului; celălalt ar fi un om în care ar radia cuvântul Înțelepciunii divine. Atunci oamenii s-ar exprima în sensul vechiului mod de a privi lucrurile și ar spune: Acesta e un om; e născut dintr-un tată și dintr-o mamă, el a fost creat după legea cărnii. La celălalt om, care este vestitorul substanței divine, n-ar intra în discuție ceea ce se revarsă într-o biografie obișnuită, cum e cazul cu primul om, care privește lumea cu ajutorul simțurilor și al rațiunii dependente de creier. A scrie o asemenea biografie, în cazul lui, ar fi o prostie. Că el are un trup din carne este doar un fapt ocazional, dar nu esențial, care ar trebui avut în vedere; trupul ar fi, ca să spunem așa, numai instrumentul prin care el se arată celorlalți oameni. Și, de aceea, se spune: Fiul lui Dumnezeu nu s-a născut după legea cărnii, el s-a născut în mod feciorelnic, direct din spirit. Aceasta înseamnă: ceea ce era esențial la el, ceea ce făcea ca el să fie valoros pentru omenire provenea din spirit. În vremurile vechi era scos în evidență numai acest aspect. Anumiți discipoli ai inițiaiilor ar fi păcătuit cum nu se poate mai grav față de o personalitate în legătură cu care s-ar fi știut că este importantă prin anumite componente superioare ale naturii umane, dacă ar fi scris o biografie care ar fi avut în vedere numai condiția cotidiană obișnuită. Cine și-a păstrat măcar ceva din modul de a privi lucrurile al acelor vremuri vechi găsește cum nu se poate mai absurde multe dintre biografiile lui Goethe care apar în prezent.



Să ne imaginăm că omenirea vremurilor vechi a trăit cu asemenea sentimente; atunci putem înțelege cât de mult putea fi ea pătrunsă de faptul că un asemenea Manu, în care trăiește, în principal, manasul, se arată foarte rar, că el trebuie să aștepte perioade de timp foarte lungi până să poată apărea.

Dacă privim la ceea ce, în actualul ciclu din evoluția omenirii, poate trăi în om drept cea mai profundă entitate, la ceea ce fiecare om poate presimți din forțele sale tainice, care pot să-l ducă pe culmi sufletești, dacă privim la toate acestea și ne formăm reprezentarea că ceea ce la restul oamenilor există doar în germene poate deveni în cazuri extrem de rare componenta principală a unei entități umane, a unei entități care apare apoi din timp în timp, spre a fi un conducător pentru ceilalți oameni, care e mai mare decât totuși manu, care, potrivit entității sale, există în fiecare om, dar apare ca personalitate exterioară reală o singură dată într-o eră cosmică, dacă ne formăm o asemenea reprezentare ne apropiem de ființa lui Krishna.

El este omul în general; el este, așa spune, omenirea ca atare, concepută ca entitate izolată. Dar el nu e o abstracție. Când oamenii vorbesc azi despre omenire în general, ei o fac ca niște adepți ai abstractismului. În epoca noastră, când suntem cu totul prizonierii lumii senzoriale, abstractismul a devenit soarta generală a omenirii. Când vorbim despre om în general, avem o noțiune confuză, complet lipsită de viață. Cei ce vorbesc despre Krishna ca despre omul în general nu spun: E acea idee abstractă pe care o avem în vedere când vorbim despre asta, ci apreciază: Da, ce-i drept, această entitate trăiește structural în orice om, dar ea apare o dată la fiecare eră cosmică ca om individual și grăiește prin gură de om. Numai că la ea esențială nu este ființa din carne exterioară, nici corpul mai subtil al elementelor, nici forțele organelor de simț nici ahamkara și nici manasul, ci ceea ce, în buddhi și în manas, are legătură nemijlocită cu marile substanțe generale ale lumii, cu divinul care trăiește și este activ prin lume.

Pentru a conduce omenirea, la anumite intervale de timp apar entități ca cea care s-a întruchipat în marele învățător al lui Arjuna, în Krishna. Krishna ne transmite cea mai înaltă înțelepciune umană, omenescul cel mai înalt din ființa sa proprie, în așa fel încât atinge o coardă care există în fiecare natură umană, deoarece tot ceea ce există în cuvintele lui Krishna se află structural în orice suflet uman. Astfel, înălțându-și privirile spre Krishna, omul le înalță totodată spre propria lui Sine supremă, dar și spre un altul, în care venerează ceea ce este el însuși ca structură, deși e altceva decât el, care se raportează la el precum se raportează un zeu la om. În acest fel trebuie să ne reprezentăm raportul dintre Krishna și discipolul său Arjuna. În acest fel am indicat și tonalitatea adâncă ce vine spre noi din Bhagavad-Gita, acea tonalitate care sună ca și cum ar avea legătură cu orice suflet, ca și cum ar putea să se reverse în orice suflet, care e uman, uman în mod intim, în așa fel încât orice suflet să simtă că trebuie să-și facă un reproș dacă nu încearcă dorul de a asculta marea învățătură a lui Krishna.

Pe de altă parte, totul ne pare atât de detașat, de nepătimaș, de lipsit de afecte, atât de sublim și înțelept, deoarece aici vorbește supremul divin care există în orice natură umană și care apare totuși o dată în evoluția omenirii incarnat ca entitate divin-umană.

Cât sunt de înălțătoare aceste învățături! Ele sunt cu adevărat atât de sublime, încât Bhagavad-Gita poartă pe bună dreptate numele de Sublima cântare. La început, în cuvinte înălțătoare și din interiorul unei situații sublime întâlnim marea învățătură la care ne-am referit deja în conferința de ieri: faptul că tot ce există în lume e supus schimbării – chiar și atunci când se schimbă el însuși, în așa fel încât nașterea și moartea, apariția și dispariția, a învinge sau a fi învins apar sub formă exterioară –, că în toate acestea se exprimă o realitate nepieritoare, veșnică, permanentă, care există prin sine, și că cel ce vrea să privească lumea în mod corect trebuie să răzbată de la cele pieritoare spre acest ceva nepieritor. Aceste reflecții le găsim deja în filosofia Samkhya, deci prin meditație rațională asupra a ceea ce e veșnic în orice lucru pieritor, asupra faptului că în fața lui Dumnezeu sufletul învins și sufletul învingător sunt la fel, după ce poarta morții s-a închis în urma amândurora.

Krishna îi spune în continuare discipolului său Arjuna că sufletul poate fi ajutat și pe altă cale să se îndepărteze de realitatea cotidiană: prin Yoga. Când sufletul devine meditativ-evlavios, avem cealaltă latură a evoluției sufletești. Una din laturi e aceea când trecem de la un fenomen la altul și ne folosim facultatea de a avea idei, străluminată sau nestrăluminată de clarvedere. Cealaltă latură e aceea când ne întoarcem întreaga atenție de la lumea exterioară, când ne închidem toate porțile spre realitățile de care ne putem aminti, ca fiind date nouă în viața obișnuită, când ne retragem înăuntrul nostru și scoatem la suprafață, prin exerciții corespunzătoare, propriul nostru suflet, când ne îndreptăm sufletul spre ceea ce poate fi presimțit drept realitate supremă și încercăm să ne înălțăm până la ea prin forța meditației. Când se procedează astfel, omul urcă, prin Yoga, tot mai sus, pe treptele superioare, pe care se poate ajunge dacă ne folosim mai întâi de instrumentele trupești, pe acele trepte superioare pe care ne aflăm când ne-am eliberat de toate instrumentele trupești, când trăim în afara trupului nostru, în componentele superioare ale ființei umane. În acest fel ne transpunem tot mai sus, într-o cu totul altă formă de viață. Manifestările și activitățile vieții devin spirituale. Ne apropiem tot mai mult de propria noastră existență divină și aducem propriul nostru suflet la dimensiunile existenței cosmice, îl înălțăm pe om până la Dumnezeu, renunțând la limitarea la o existență proprie și contopindu-ne cu Universul, prin Yoga.

Sunt indicate apoi mijloacele prin care discipolul marelui Krishna poate să ajungă, într-un fel sau altul, pe aceste culmi spirituale. Se fac mai întâi aprecieri asupra a ceea ce au de făcut oamenii în lumea obișnuită. Bhagavad-Gita ne explică acest lucru, într-o situație deosebită. Arjuna trebuie să lupte împotriva celor care-i sunt rude prin sânge. Acesta e destinul lui exterior, aceasta e activitatea lui, karma lui, sunt faptele pe care le are de săvârșit în mod direct în

această situație. Prin aceste fapte trăiește el, în primul rând, ca om exterior. Dar marele Krishna îl învată că omul devine înțelept de-abia când se unește cu Divinul nepieritor, când săvârșește faptele, deoarece aceste fapte se dovedesc necesare în evoluția exterioară a naturii și a omenirii, dar că înțeleptul trebuie să se detașeze de ele. El săvârșește faptele; totuși în el există un fel de spectator al acestor fapte, cineva care nu participă la ele, cineva care spune: Eu săvârșesc această lucrare, dar aș putea spune la fel de bine că îi dau ocazia să aibă loc.

Un om devine un înțelept dacă se raportează la ceea ce face el însuși ca și cum ar face-o un altul și dacă nu e atins de plăcerea pe care i-o procură fapta sau de suferința pe care i-o produce aceasta. E ca și cum marele Krishna i-ar spune discipolului său Arjuna: Indiferent că te afli în rândul fiilor din neamul pandu sau că te afli dincolo, printre fiii din neamul kuru, orice ai face tu, ca înțelept, trebuie să te detașezi de apartenența la neamul pandu sau la neamul kuru. Dacă nu te atinge acest lucru, dacă ai putea săvârși fapte de pandu ca și cum ai fi un pandu sau fapte de kuru ca și cum ai fi un kuru, dacă te situezi deasupra tuturor acestor lucruri, dacă nu ești atins de propriile tale fapte, dacă trăiești în propriile tale fapte așa cum face flacăra, care arde liniștită într-un loc ferit de vânt și nu e atinsă de nimic din cele exterioare, dacă sufletul e așa de puțin atins de propriile sale fapte, dacă viețuiește împăcat înăuntrul său, alături de faptele sale, atunci el devine un înțelept, se eliberează de faptele sale, nu întreabă ce fel de succes pot avea acestea. Finalitatea faptelor noastre prezintă interes numai pentru sufletul nostru limitat. Dacă săvârșim faptele deoarece ele sunt cerute de viața omenirii și a lumii, atunci noi facem aceasta, indiferent că ne vor conduce la supliciu sau la victorie, la suferință sau la plăcere.

Țelul spre care marele Krishna îl îndrumă pe discipolul său Arjuna este această ridicare de la nivelul faptelor, această putere de a sta vertical, indiferent ce ar face mâinile noastre, indiferent ce ar face – ca să vorbim în sensul situației descrise în Bhagavad Gita – sabia noastră, indiferent ce vorbim, această verticalitate a sinei interioare în fața a tot ceea ce rostim, a tot ceea ce facem cu mâinile noastre.

În acest fel, marele Krishna îi prezintă lui Arjuna un ideal al omenirii care arată astfel încât omul spune: Eu îmi săvârșesc faptele. Dar, indiferent că le săvârșesc eu însumi sau un altul, eu îmi observ faptele. Eu văd la fel de obiectiv ceea ce face mâna mea, ceea ce e rostit de gura mea, cum privesc o stâncă ce se desprinde din munte și se rostogolește, prăvălindu-se în abis. Așa stau eu în fața faptelor mele. Și dacă ajung în situația de a ști, de a cunoaște un anumit lucru, dacă-mi formez o anumită concepție despre lume eu stau în fața ei și ca cineva care nu e una cu această concepție și pot spune: În mine trăiește, ce-i drept, ceva care e una cu ființa mea, care gândește, dar eu asist cum și un altul gândește. Și atunci devin liber chiar și de cunoașterea mea. Eu pot deveni liber de faptele mele, liber de cunoașterea mea, de cunoștințele mele. Aici ne este proiectat un înalt ideal al omului devenit înțelept.

În sfârșit, dacă ne înălțăm în spiritual: Pot să-mi iasă în întâmpinare demoni sau spirite sfinte, toate sunt în afara mea, eu stau aici, liber de tot ceea ce se întâmplă chiar și în lumile spirituale, de jur împrejurul meu. Eu privesc, merg pe drumul meu și fac lucrurile în care sunt angajat, dar sunt la fel de mult și neangajat, fiindcă am devenit spectator. Aceasta e învățătura lui Krishna.

Și dacă am văzut că învățătura lui Krishna se întemeiază pe filosofia Samkhya, întrezărim că marele Krishna îi spune discipolului său: Sufletul care trăiește în tine e unit cu corpul fizic grosier, e unit cu simțurile, cu manas, ahamkara, buddhi. Dar tu nu ești nimic din toate acestea. Dacă le privești ca pe ceva exterior, ca pe niște învelișuri, care se aștern peste tine de jur împrejurul tău, și dacă ești conștient de tine însuși, de faptul că tu, ca ființă sufletească, ești independent de toate, atunci ai înțeles ceva din ceea ce Krishna vrea să te învețe. Dacă ești conștient de faptul că relațiile tale cu lumea exterioară, cu lumea, în general, ți-au fost date de gunes, de tamas, rajas, sattva, atunci observă că în viața obișnuită omul e legat prin sattva cu înțelepciunea și cu bunătatea, că prin rajas omul e unit cu pasiunile, cu afectele, cu setea de existență, că în viața obișnuită omul e unit prin tamas cu lenea, somnolența, delăsarea.

De ce umblă un om prin lume, entuziasmându-se de înțelepciune și bunătate? Fiindcă are o legătură cu baza existenței, natura, care e indicată de starea sattva. De ce trece un om prin viața obișnuită simțind bucurie și poftă față de viața exterioară, simțind plăcere în fața manifestărilor exterioare ale vieții? Fiindcă are o legătură cu viața care e caracterizată prin rajas. De ce umblă oamenii în viața obișnuită somnolenți, leneși și lăsători? De ce se simt striviți de corporalitatea lor? De ce nu găsesc puterea de a face un efort și de a-și birui în fiecare moment corporalitatea? Pentru că au o legătură cu lumea formelor exterioare, care în filosofia Samkhya e redată: prin noțiunea de tamas.

Dar sufletul înțeleptului vrea să se elibereze de tamas, el trebuie să se elibereze de legătura sa cu lumea exterioară, care se manifestă prin somnolență, lene și delăsare. Când din suflet a dispărut tot ce e delăsare, somnolență, tot ce e lene, atunci acesta nu mai are cu lumea exterioară decât o relație de rajas și de sattva. Iar când omul și-a învins pasiunile și afectele, setea de existență, păstrându-și entuziasmul față de bunătate, compasiune și cunoaștere, atunci, de aici înainte, el mai are cu lumea exterioară doar o relație pe care filosofia Samkhya o numește sattva. Dar dacă omul s-a eliberat și de orice atașament față de bunătate și cunoaștere, dacă e plin de bunătate și înțelept, dar nu depinde în interiorul lui de felul cum se manifestă în exterior, nici chiar în raport cu bunătatea și cunoașterea sa, dacă pentru el bunătatea e o îndatorire de la sine înțeleasă, iar înțelepciunea e ceva revărsat peste întreaga sa ființă, atunci un asemenea om a eliminat din sine și relația sattva. Dar dacă a eliminat astfel din ființa sa cele trei gunes, atunci el s-a detașat de toate legăturile cu toate formele exterioare, a triumfat în sufletul lui, a înțeles ceva din ceea ce marele Krishna vrea să facă din el.

Și ce înțelege omul, dacă năzuiește în acest fel să devină ceea ce marele Krishna pune în fața lui drept ideal? Oare înțelege mai exact formele exterioare ale lumii? Nu, pe acestea le-a cunoscut deja mai înainte, dar s-a ridicat deasupra lor. Înțelege mai exact raportul dintre suflet și aceste forme exterioare? Nu, pe acesta l-a perceput mai demult, dar s-a ridicat deasupra lui. El nu înțelege ceea ce-i poate ieși în întâmpinare în lumea exterioară, în diversitatea formelor ei, și nici raportul său cu aceste forme, după ce a eliminat cele trei gunne; căci toate acestea țin de treptele anterioare. Cât timp rămâi în tamas, rajas și sattva, stabilești anumite raporturi cu baza naturală a existenței, te adaptezi anumitor relații sociale, dobândești cunoaștere, îți dezvolti însușirea bunătății și a compasiunii. Dar dacă ai depășit toate acestea, înseamnă că ai eliminat pe treptele anterioare aceste relații. Oare ce cunoști atunci, ce-ți apare în fața ochilor? Cunoști tot ceea ce nu se află în acestea. Ce se înțelege prin ceea ce se deosebește de toate lucrurile pe care ți le-ai însușit până acum în cadrul gunelor? Nu e altceva decât ceea ce, la sfârșit, recunoști a fi entitatea ta proprie, căci tot restul, tot ce poate fi lume exterioară, ai eliminat pe treptele precedente.

În sensul considerațiilor de până acum, ce reprezintă aceasta? E Krishna însuși. Fiindcă el însuși e expresia supremei realități a ființei sale. Cu alte cuvinte, când încercăm să ajungem până la realitatea supremă stăm față în față cu Krishna, discipolul stă în fața marelui învățător, Arjuna stă în fața lui Krishna, care trăiește în toate câte sunt și care poate să spună cu adevărat despre sine [27]: Eu nu sunt un singur munte, când mă aflu între munți, eu sunt cel mai gigantic dintre ei; când apar pe pământ, nu sunt un singur om, ci sunt cea mai înaltă formă a ființei umane, care se întrupează o singură dată într-o eră cosmică, drept conducător al oamenilor ș.a.m.d., ceea ce e unitar în toate formele, sunt eu, Krishna.

Așa apare învățătorul însuși, ca entitate vie în fața discipolului său. Dar în Bhagavad-Gita ni se dezvăluie că e vorba de ceva grandios, cea mai înaltă trăire la care omul poate ajunge. Să poți sta față în față cu Krishna, cum stă Arjuna, s-ar putea întâmpla printr-o inițiere treptată: atunci evenimentul ar avea loc în străfundurile unei discipline Yoga. Dar se poate spune și că o asemenea trăire se revarsă din însăși evoluția omenirii, că ea e dată omului printr-un fel de har divin. Așa ni se arată în Bhagavad-Gita. Ca și cum el, Arjuna, ar fi fost ridicat dintr-o singură mișcare, astfel încât îl cere în fața sa pe Krishna însuși, Bhagavad-Gita ne conduce în punctul în care Krishna stă în fața lui. Nu stă în fața lui ca un om din carne și sânge. Un om obișnuit ar oferi ce e neesențial în Krishna. Fiindcă esențial e ceea ce există în toți oamenii. Dar, întrucât celelalte regnuri din lume reprezintă o fragmentare și o risipire a omului, tot ce se află în restul lumii există în Krishna. Restul luinii dispare și Krishna e prezent drept Unul. Macrocosmosul față în față cu microcosmosul, omul ca esență cosmică față în față cu micul om cotidian, așa stă Krishna în fața omului individual.

Când o asemenea trăire coboară prin har divin asupra omului, puterea de înțelegere umană nu e suficientă, la început, deoarece dacă pătrundem esența ființei sale – lucru posibil numai prin cea mai înaltă forță clarvăzătoare –, Krishna

apare cu totul altfel decât ceea ce e obișnuit omul să vadă în viața cotidiană. Ca și cum facultatea de contemplare umană ar fi ridicată deasupra a tot ce există, Krishna, în natura lui supremă, ni se înfățișează în Bhagavad-Gita drept omul cel mare, lângă care toate celelalte entități ale lumii sunt mici, el, cel în fața căruia a stat Arjuna. Acum Arjuna își pierde orice putere de a înțelege. El nu mai face altceva decât privește și poate exprima în cuvinte bâiguite ceea ce contemplă. E lesne de înțeles de ce: fiindcă prin mijloacele de care dispunea până acum el nu învățase să contemple toate acestea și să le numească în cuvinte. Descrierea pe care o face Arjuna în acest moment, în care Krishna stă în fața sa, e una dintre cele mai mărețe care au fost date vreodată omenirii, din punct de vedere artistic și filosofic; sunt cuvinte pe care le rostește pentru prima oară, pe care le rostește fără a fi obișnuit cu ele, deoarece nu a mai avut o asemenea trăire. El exprimă cu ajutorul cuvintelor care vin din străfundurile sufletului său ceea ce percepe privindu-l pe marele Krishna: „Pe zeii toți îi văd în trupul tău [28], o, zeule; la fel și cetele tuturor ființelor, pe Brahman, domnul, în tronul său din floare de lotus, pe rishii toți și șarpele ceresc. Te văd cu multe brațe, trupuri, guri, ochi, pretutindeni, luând forme multiple, nu văd în tine nici capăt, nici mijloc și nici început, o, domn al Universului. Tu, cel care-mi apari în toate formele, care-mi apari cu diademă, cu măciucă și sabie, un munte în flăcări, radiind în toate părțile, așa te văd. Privirea mea e orbită, ca un foc strălucind în lumina Soarelui și nemăsurat de mare. Nepieritorul, supremul obiect al cunoașterii, bunul cel mai de preț, așa-mi apari în întinsul Univers. Păzitor al dreptății veșnice, acesta ești tu. Tu stai în fața sufletului meu ca Spirit originar, veșnic. Nu îmi arăți nici început, nici mijloc, nici sfârșit. Ești nesfârșit, nesfârșit ca putere, nesfârșit ca întinderi ale spațiului. Ca Luna, ba chiar ca Soarele însuși, așa sunt de mari ochii tăi și în gura ta strălucește ca un foc de jertfă. Privesc cum jarul tău încălzește Universul, tot ce pot eu bănuî că se află între solul pământesc și întinderile cerești; puterea ta dă conținut tuturor acestor lucruri. Stau aici numai cu tine și orice lume crească, oriunde se află cele trei lumi, e de asemenea în tine, când minunata ta faptură dătătoare de fiori se arată privirilor mele. Văd cum cete întregi de zei pășesc în fața ta și-ți înalță cântări de laudă și stau aici plin de teamă, împreunându-mi mâinile. Slavă! strigă în fața ta ceata tuturor văzătorilor și ceata tuturor preafERICIȚILOR. Ei te preamăresc cu întreaga lor cântare de laudă. Te preamăresc rudrașii, adityașii, vasușii, sadhyașii, zeii Universului, ashvinșii, marutsii și manii, gandharvașii, jakshașii, asurașii și toți preafERICIȚII. Ei își înalță privirile spre tine, plini de uimire: un trup atât de uriaș cu multe guri, cu multe guri pline de dinți. În fața tuturor acestora lumea se cutremură și mă cutremur și eu. Cel ce zguduie cerurile, cel ce radiază, cel cu multe brațe, cu o gură ce pare că sunt niște ochi de flăcări imense, așa te văd. Și sufletul meu tremură. Nu găsesc nicăieri ceva solid și sigur, nicăieri odihnă, o, mare Krishna, care-mi ești Vishnu însuși. Privesc parcă în interiorul tău amenințător, văd că e asemenea focului, cum lucrează, cum face să se nască în permanență existența, sfârșitul tuturor vremurilor. Te văd astfel, încât nu pot avea cunoștință de nimic. O, fii îndurător cu mine, domn al zeilor, a lumilor casă primitoare.” El se întoarce, arătând spre fiii din neamul kuru: „Iar acești fii toți, ai neamului kuru, împreună cu cetele eroilor regești, împreună Bishma și Drona, împreună cu ai noștri, cu cei mai buni

luptători, zac cu toții rugându-se în fața ta, uimindu-se de splendoarea ta. Pe tine, originea existenței, aș vrea să te cunosc. Nu pot înțelege ce îmi apare, ce mi se revelează."

Așa vorbește Arjuna, când e singur cu propria lui ființă, când această ființă îi apare în mod obiectiv. Ne aflăm în fața unei mari taine, misterioasă nu din cauza conținutului său teoretic, ci din cauza sentimentului copleșitor pe care vrea să-l trezească în noi, dacă suntem în stare s-o înțelegem așa cum se cuvine. E ceva misterios, atât de misterios încât trebuie să se adreseze tuturor sentimentelor umane altfel decât le-a vorbit vreodată cineva.

Când Krishna însuși face să răsunе în urechea lui Arjuna ceea ce vrea să rostească, spune așa: „Eu sunt timpul care nimicește întreaga lume. Am apărut ca să-i răpesc pe oameni de aici. Și chiar dacă tu ai să le aduci moartea în luptă, și fără tine tot sunt sortiți morții luptătorii care stau acolo în rânduri. De aceea, ridică-te fără teamă. Ai să dobândești glorie, ai să-l învingi pe dușman. Jubilează, deci, din cauza biruinței care-ți face semn și a puterii. Nu tu îi vei fi ucis, când vor cădea în bătălie, ei au fost deja uciși de mine, înainte ca tu să le fi putut aduce moartea. Tu să fii doar unealtă, tu să fii doar luptător cu brațele! Pe Drona, pe Jayadratha, pe Bishma, pe Karna și pe ceilalți eroi din luptă, pe care eu i-am nimicit deja, ucide-i acum, pentru ca lucrarea mea să se reverse în aparență spre exterior, când ei vor cădea morți în maya, uciși de mine. Ucide-i tu. Iar ceea ce eu am făcut, va fi săvârșit în aparență de tine. Nu tremura! Tu nu poți face nimic ce nu am făcut eu înainte. Luptă! Ei vor cădea de sabia ta, ei, pe care i-am ucis eu."

Știm că tot ceea ce se întâmpla dincolo, ca învățătură dată pentru fiii pandu, îi e povestit lui Arjuna de către Krishna și se află în relatarea făcută lui Dritarashtra de către conducătorul carului său. Nu este o relatare directă făcută de poet în sensul: Așa i-a vorbit Krishna lui Arjuna, ci poetul spune cum conducătorul carului lui Dritarashtra, Sanjaya, îi povestește eroului său orb, regele din neamul kuru. După ce Sanjaya a povestit toate acestea, el spune în continuare: „Și când Arjuna auzi acest cuvânt al lui Krishna, împreunându-și mâinile, tremurând, vorbind plin de adorație, Arjuna i se adresa din nou lui Krishna, doar bâiguind, plecându-se adânc, plin de teamă, și zise: Cu drept se bucură lumea de gloria ta și ți se supune cu venerație. Rakshașii – sunt spirite – fug îngroziți în toate părțile. Cetele sfinte se înclină toate în fața ta. De ce să nu se încline în fața celui dintâi Creator, care e mai vrednic de cinstire chiar decât Brahma?"

Cu adevărat, ne aflăm în fața unui mister cosmic. Ce spune Arjuna când își vede propria ființă? El se adresează acestei ființe proprii, observând că-i pare mai înaltă decât Brahma însuși. Ne aflăm în fața unui mister. Căci, dacă omul se adresează în acest fel propriei sale ființe, un asemenea lucru trebuie înțeles în sensul că nu se apelează la nici unul dintre sentimentele, dintre ideile și gândurile care pot fi întâlnite în viața obișnuită. Deoarece nu există nimic care să-l pună pe om într-un pericol mai mare, decât dacă aduce în întâmpinarea acestor cuvinte ale lui Arjuna un sentiment de felul celor pe care le-ar putea avea în alte împrejurări

ale vieții. Un asemenea lucru n-ar fi ceva unic în felul său, el n-ar simți aceasta drept suprem mister cosmic, nebunia, megalomania ar fi un fleac pe lângă boala în care ar cădea, dacă ar aduce sentimente obișnuite în întâmpinarea lui Krishna, adică a propriei sale ființe superioare. „Tu, domn al zeilor, tu ești fără sfârșit, tu ești veșnicul, tu ești supremul, tu ești existența și nonexistența în același timp, tu ești cel mai mare dintre zei, tu ești cel mai bătrân dintre spirite, ești cea mai mare dintre comorile întregului Univers, ești cel ce știe și ești realitatea cea mai înaltă care poate fi conștientă, tu cuprinzi în brațe întreg Universul, tu ai în tine toate formele ce pot exista, tu ești vânt, ești foc, ești moartea, tu ești marea veșnic tălăzuită a Cosmosului, tu ești Luna, ești cel mai înalt dintre zei, numele însuși, ești strămoșul celor mai înalți dintre zei. Venerație ți se cuvine, venerație de o mie de ori. Și mai mult decât în toate cazurile, această venerație îți revine ție. Venerația trebuie să-ți vină din toate părțile. Tu ești tot ceea ce un om ar putea fi vreodată. Tu ești puternic, cum nu poate fi vreodată decât suma tuturor puterilor, tu desăvârșești totul și ești tu însuși, în același timp, Universul. Dacă eu, nerăbdător, socotindu-te prietenul meu, eu Krishna, eu Jadara, te-am numit prieten, necunoscând minunata ta putere, dacă fără să mă gândesc și cu încredere te-am numit așa și dacă, în slăbiciunea mea, nu te-am cinstit cum se cuvine, umblând sau stând, în lucrurile divine supreme și în cele cotidiene, indiferent că erai singur sau împreună cu alte ființe, dacă în toate aceste situații nu te-am cinstit așa cum se cuvine, cer iertare necuprinsului tău. Tu, tată al lumii, tu, care pui lumea în mișcare și te miști în ea, tu, care ești învățătorul care ești mai mult decât orice alt învățător, cu care nimeni nu se poate compara, care ești mai presus de toți, cu care nimic nu se poate asemăna în toate trei lumile, aruncându-mă la picioarele tale, caut îndurarea ta, stăpâne, care te revelezi în toate lumile. Lucruri nemaivăzute vreodată le văd în tine; trebuie să mă cutremur plin de venerație. Arată-mi înfățișarea ta, o, Doamne! O, fii îndurător, tu, stăpân al zeilor, tu, lăcas de obârșie a tuturor lumilor.”

Cu adevărat ne aflăm în fața unui mister, când o ființă umană vorbește astfel către o altă ființă umană. Și iar îi vorbește Krishna discipolului său: „M-am revelat ție cu îndurare. În fața ta se află ființa mea supremă, proiectată prin atotputernicia mea, strălucind, de necuprins, genuin. Cum mă vezi tu nu m-a mai văzut nimeni vreodată. Cum mă vezi tu acum, cu forțele care-ți sunt date prin harul meu, nu m-a revelat niciodată ceea ce stă scris în Vede. Astfel n-au ajuns niciodată până la mine jertfele ce mi-au fost aduse, nu a ajuns până la mine nici un dar făcut zeilor, nici un studiu, nici o ceremonie. O pocăință oarecare nu poate duce la cunoașterea mea, așa cum sunt acum, așa cum mă vezi tu în formă umană, tu, mare erou. Dar tu nu vei avea parte de teamă și nici de rătăcire a sufletului, când vei vedea făptura mea îngrozitoare. Eliberat de frică, plin de sens înalt, trebuie să mă vezi așa cum mă fac cunoscut ție, în înfățișarea mea de acum.”

Și Sanjaya îi povestește mai departe lui Dritarashtra cel orb: „După ce i-a vorbit astfel lui Arjuna, pieri din fața lui cel de necuprins, cel fără început și sfârșit, cel mai presus de toate forțele, și Krishna se arată iar sub forma lui umană, ca și cum



ar fi vrut să-l liniștească, prin înfățișarea lui prietenoasă, pe cel ce se înfricoșase atât.

Arjuna zise: Iată, am din nou în fața mea forma ta umană, îmi revin cunoașterea și cugetul și devin iar cel care am fost.

Și Krishna grăi: Înfățișarea mea care e așa de greu de privit, sub care m-ai văzut acum, zeii cei fără sfârșit duc dorul s-o privească. Această înfățișare n-o revelează Vedele, la ea nu se ajunge nici prin pocăință, nici prin dani, nici prin jertfe, nici prin vreo ceremonie. Prin toate acestea eu nu pot fi perceput sub forma pe care ai văzut-o tu acum. Numai cel ce știe să se plece, liber de toate Vedele, liber de toată pocăința, liber de toate daniile și jertfele, liber de toate ceremoniile și, cu totul singur, venerându-mă, mă poate vedea sub o asemenea formă, numai el mă poate cunoaște astfel, și poate deveni una cu mine. Cel ce face așa cum îi insuflu eu, cel ce mă cinstește și iubește, cel ce nu ia seama la lume și e plin de iubire față de toate ființele, acela vine la mine, o, tu, fiu al meu din neamul pandu."

Ne aflăm în fața unui mister cosmic despre care ne povestește Bhagavad-Gita, acela că, într-un ceas important din viața lumii – când vechea clarvedere legată de forțele sângelui a dispărut –, i-a fost vestit omenirii că sufletul uman trebuie să caute alte căi spre ceea ce e infinit, nepieritor.

Acest mister ne e prezentat în așa fel, încât putem percepe în ceea ce ni se înfățișează toate pericolele care-l pândesc pe om atunci când el dă naștere din sine însuși, prin contemplare, propriei sale ființe. Dacă înțelegem acest cel mai profund mister al omului și al lumii, care ne vorbește printr-o cunoaștere de sine adevărată despre propria noastră entitate, atunci am scos în evidență cea mai mare enigmă a lumilor. Dar ne este îngăduit s-o descoperim numai dacă o putem venera cu smerenie. Și nici o putere de înțelegere nu e suficientă pentru a ne apropia de misterul lumilor. Pentru aceasta e necesar sentimentul drept. Nu are voie să pătrundă în misterul lumilor, care ne vorbește din Bhagavad-Gita, cel ce nu se poate apropia de el venerându-l. Abia atunci l-am cuprins în întregime, când îl putem simți în acest fel.

În conferințele care vor urma vom arăta cum poate fi văzut acest mister, pe o anumită treaptă a evoluției omenirii, în Bhagavad-Gita, pe baza celor amintite până acum și cum, tocmai prin ceea ce ni se dezvăluie acolo, avem posibilitatea de a înțelege cealaltă formă sub care ne întâmpină el în epistolele lui Pavel.

## **CONFERINȚA a IV-a**

**Köln, 31 decembrie 1912**

Am arătat deja ieri, la începutul conferinței, cât de diferite sunt impresiile pe care le poate avea sufletul nostru, dacă lasă să acționeze asupra sa, pe de o parte, caracterul echilibrat, detașat, lipsit de patimi și afecte, cu adevărat înțelept, al Bhagavad-Gitei și, pe de altă parte, cele spuse în epistolele lui Pavel, care în multe privințe lasă impresia că sunt pătrunse de pasiuni personale, de intenții și păreri personale, de o anumită tendință agitatorică, propagandistică, sau chiar pline de mânie. Și, dacă lăsăm să acționeze asupra noastră felul cum e exprimat conținutul spiritual, avem în Bhagavad-Gita, sub o formă minunat împlinită din punct de vedere artistic, ceva atât de desăvârșit, încât aproape că nu ne putem imagina o perfecțiune mai înaltă în exprimarea a ceea ce e revelat aici atât de poetic și, totuși, atât de profund filosofic. Dimpotrivă, în epistolele lui Pavel întâlnim adeseori o stângăcie a exprimării atât de mare, încât ne vine uneori extraordinar de greu, din cauza acestei stângăcii, care seamănă uneori cu neajutorarea, să descoperim sensul mai adânc al acestor scrieri.

Este totuși adevărat că în epistolele lui Pavel aspectele esențiale ale creștinismului sunt prezentate într-un mod concludent pentru dezvoltarea creștinismului, la fel cum în Bhagavad-Gita ne întâmpină acordul armonios al celor trei concepții orientale despre lume.

În epistolele lui Pavel găsim adevăruri de o importanță fundamentală referitoare la Înviere, la semnificația a ceea ce numim credință, spre deosebire de lege, la lucrarea harului divin, la existența lui Hristos în suflet sau în conștiința umană și multe altele. Toate acestea le găsim prezentate în așa fel, încât ori de câte ori se face o descriere a creștinismului trebuie să se pornească de la epistolele lui Pavel.

În ceea ce privește creștinismul, în epistolele lui Pavel totul este asemănător cu cele spuse în Bhagavad-Gita în ceea ce privește marile adevăruri referitoare la eliberarea de lucrarea exterioară, la desprinderea de viața activă nemijlocită, spre a se trece la contemplarea lucrurilor, la cufundarea meditativă a sufletului, la ridicarea sufletului în înalțuri spirituale, la purificarea sufletului, pe scurt, dacă ne exprimăm în sensul Bhagavad-Gitei, la unirea cu Krishna.

Tot ce am spus face extraordinar de dificilă încercarea de a compara cele două revelații spirituale și cel care o face numai sub aspect exterior va trebui să acorde neîndoios o prețuire mult mai înaltă Bhagavad-Gitei, cu puritatea, detașarea și înțelepciunea ei, decât epistolelor pauline. Dar, de fapt, dacă cineva realizează o asemenea comparație exterioară, ce face el? El procedează la fel ca cel care are în fața sa o plantă ajunsă la deplină maturitate, cu o floare frumoasă, splendidă, și alături de ea germenul unei alte plante, și spune: Dacă am în fața mea planta cu floarea deplin dezvoltată, splendidă, cred că ea e ceva cu mult mai frumos decât germenul cel neînsemnat, care nu-mi spune nimic. Totuși, s-ar putea întâmpla ca germenul plantei, care stă alături de planta cealaltă, cu floarea ei minunată, să crească în viitor și să dea la iveală o plantă și mai frumoasă, cu o floare și mai

splendidă. N-am făcut, aşadar, o judecată corectă comparând planta deplin formată şi germenii nedevelopaţi care stau alături. La fel e şi dacă se compară Bhagavad-Gita cu epistolele lui Pavel.

În Bhagavad-Gita avem fructul cel mai copt, forma cea mai minunată în care s-a cristalizat o îndelungată etapă din evoluţia omenirii, care a progresat timp de milenii şi, în cele din urmă, şi-a găsit o expresie matură, înţeleaptă şi artistică în minunata epopee. Iar în epistolele lui Pavel avem germenii a ceva cu totul nou, care trebuie să crească, să evolueze, şi care va acţiona asupra noastră în deplina lui putere numai dacă-l privim ca pe un germin şi dacă avem în vedere, în mod profetic, ceea ce el urmează să devină, după ce vor fi trecut milenii şi milenii de dezvoltare a sa în viitor şi când ceea ce se găseşte acum în epistolele lui Pavel în stare embrionară va deveni mai matur.

Numai dacă ţinem seama de acest lucru putem compara în mod corect cele două texte. Dar atunci ne este clar şi faptul că ceea ce urmează să fie cândva măreţ a trebuit să împlinească mai întâi din sufletul uman în mod haotic, sub o formă neevoluată, din străfundurile creştinismului, în epistolele lui Pavel. Aşa că într-un fel va trebui să prezinte lucrurile cel ce are în vedere importanţa pentru întreaga evoluţie a omenirii a Bhagavad-Gitei, pe de o parte, şi a epistolelor lui Pavel, pe de altă parte, şi altfel cel ce are sarcina de a judeca lucrări terminate, în privinţa frumuseţii, a înţelepciunii şi perfecţiunii interioare a formei.

Dacă vrem să facem totuşi o comparaţie între cele două concepţii despre lume care ni se înfăţişează în Bhagavad-Gita şi în epistolele lui Pavel, trebuie să ne întrebăm mai întâi: Despre ce e vorba aici? E vorba despre faptul că, în toate concepţiile despre lume asupra cărora putem dobândi o perspectivă istorică generală avem de-a face cu formarea şi devenirea eului în cadrul evoluţiei omenirii. Dacă urmărim acest eu în evoluţia omenirii, vom putea spune: În erele precreştine el nu era liber, parcă îşi avea încă rădăcinile înfipite în adâncuri sufleteşti ascunse, nu ajunsese încă să poată evolua prin voinţă proprie.

Evoluţia controlată de omul însuşi a devenit posibilă numai datorită faptului că în acest eu a fost sădit ceea ce noi desemnăm prin Impuls hristic. Ceea ce este prezent în eul uman de la Misteriul de pe Golgota încoace şi se exprimă în cuvintele lui Pavel: „Nu eu, ci Hristos în mine” n-a putut exista înainte în acest eu. Dar în epocile în care ne apropiem deja de Impulsul hristic, în mileniul care a precedat Misteriul de pe Golgota, s-a pregătit încetul cu încetul ceea ce avea să se întâmple apoi, prin faptul că Impulsul hristic a fost integrat sufletului uman. Acest lucru s-a pregătit în felul care ne e descris drept faptă a lui Krishna.

Ceea ce, după Misteriul de pe Golgota, trebuia să caute omul în sine însuşi ca Impuls hristic şi pe care era necesar să-l găsească în sensul cuvintelor lui Pavel: „Nu eu, ci Hristos în mine”, înainte era căutat în exterior, ca şi cum ar fi pătruns în el din cuprinsurile cosmice, sub formă de revelaţie. Şi, cu cât ne întoarcem mai departe în timp, cu atât mai strălucitoare, mai puternică era revelaţia exterioară.

Putem spune deci: În epocile anterioare Misteriului de pe Golgota a avut loc un fel de revelație făcută omenirii, la fel ca atunci când razele Soarelui cad din exterior asupra unui obiect. Precum cade lumina din exterior asupra unui obiect, așa cădea lumina Soarelui spiritual, din exterior, asupra sufletului uman și îl învăluia cu razele lui.

După Misteriul de pe Golgota putem compara ceea ce acționează în suflet ca Impuls hristic, ca lumină solară spirituală, spunând: E ca și cum am avea în fața noastră un corp luminos, care radiază lumina dinăuntru în afară. Dacă privim lucrurile în acest fel, atunci Misteriul de pe Golgota devine pentru noi o răscruce importantă în evoluția omenirii, o graniță. Putem schița în mod simbolic această situație (vezi figura 1).

Dacă cercul din stânga reprezintă pentru noi sufletul uman, vom putea spune: Lumina spirituală radiază din toate părțile, din exterior, spre acest suflet uman. Apoi vine Misteriul Golgotei și după ce el a avut loc sufletul conține în sine Impulsul hristic; el radiază din sine ceea ce e conținut în Impulsul hristic (cercul din dreapta).



Fig. 1

Înainte de Impulsul hristic, sufletul ne apare ca o picătură de apă care e luminată din toate direcțiile și strălucește în această lumină. După Misteriul de pe Golgota, când a ajuns în situația de a primi Impulsul hristic, sufletul este ca o flacără ce luminează launtric și radiază lumina spre exterior.

Dacă studiem toate aceste lucruri în lumina celor pe care le-am aflat din filosofia Samkhya, putem spune: Dacă ne îndreptăm ochiul spiritual spre un asemenea suflet, care, înainte de Misteriul de pe Golgota, e scădat din toate părțile în lumina spiritului, atunci această întreagă condiție a spiritului, care-și proiectează razele din toate direcțiile asupra sufletului, care deci strălucește spre noi în spiritualitatea sa, ne apare, conform cu termenul folosit în filosofia Samkhya, în

starea sattva. După ce Misteriul de pe Golgota a avut loc, sufletul ne apare însă, dacă îl privim din exterior, cu ochiul spiritual, ca și cum în interiorul lui mai adânc ar fi ascunsă lumina spirituală, iar ceea ce e de natură sufletească ar ascunde această lumină spirituală. După Misteriul de pe Golgota, lumina spirituală care e conținută în Impulsul hristic ne apare ca învăluită în substanță sufletească.

Este valabilă oare această situație până în epoca noastră, ba chiar în mod cu totul deosebit în epoca noastră, în tot ceea ce omul viețuiește din punct de vedere exterior? Încercați să înțelegeți ce trebuie să-l preocupe pe omul de astăzi – cunoștințe exterioare, activități exterioare – și încercați să opuneți tuturor acestora felul în care Impulsul hristic viețuiește în om, ascuns în cel mai lăuntric străfund al sufletului, ca flăcăruia ce luminează încă foarte slab, învăluită în restul conținutului sufletesc. Spre deosebire de starea precreștină, care e starea sattva, în relația spirit-suflet, aceasta e starea tamas.

Ce realizează, așadar, în evoluția omenirii, Misteriul de pe Golgota, privit în acest sens? El transformă, în ceea ce privește revelarea spiritului, starea sattva în starea tamas. Prin aceasta, omenirea evoluează, dar s-ar putea spune că ea trece printr-o cădere nu din cauza Misteriului de pe Golgota, ci din propria sa vină. Misteriul de pe Golgota face ca flacăra să crească tot mai mult. Dar dacă flacăra apare acum în suflet doar ca o flăcăruie, după ce mai înainte o lumină puternică își proiectase razele asupra sufletului din toate direcțiile, aceasta se întâmplă din cauza naturii umane, care înaintează, afundându-se însă tot mai mult în întuneric. Prin urmare, nu Misteriul de pe Golgota e de vină dacă sufletul uman se află față de spirit în starea tamas. El face ca, într-un viitor îndepărtat, din starea tamas să se nască iar o stare sattva, care va fi aprinsă de astă dată dinăuntru în afară.

Între starea sattva și starea tamas se află, în sensul filosofiei Samkhya, starea rajas, care e caracterizată, în raport cu evoluția omenirii, prin perioada în care are loc Misteriul de pe Golgota. În ceea ce privește revelarea spiritului, omenirea parcurge drumul de la lumină la întuneric, de la starea sattva la starea tamas, tocmai în mileniile din preajma Misteriului de pe Golgota. Dacă vrem să sesizăm cu precizie mai mare această evoluție, putem spune, notând perioada de evoluție a omenirii prin linia a-b: În perioada care se întinde cam până prin secolele VIII sau VII înainte de Misteriul de pe Golgota, totul în cultura și în civilizația umană se afla în starea sattva.

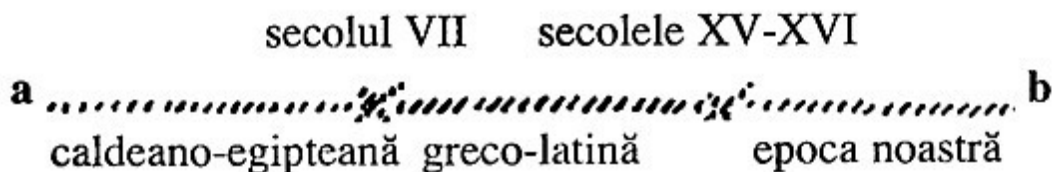


Fig. 2

A venit apoi epoca în care a avut loc Misteriul de pe Golgota și a început acea epocă – prin secolele XV-XVI după Misteriul de pe Golgota – în care se distinge în mod foarte clar perioada stării tamas. Dar e o perioadă de trecere. Dacă vrem să revenim la denumirile noastre obișnuite, avem prima perioadă, care, ținând seama de anumite revelații spirituale, aparținea încă de starea sattva, și care coincidea cu epoca numită de noi caldeano-egipteană. Perioada aflată în starea rajas este epoca greco-latină, iar cea aflată în starea tamas este epoca noastră. Știm, de asemenea, că dintre epocile erei postatlanteene această perioadă caldeano-egipteană, pe care am caracterizat-o, este a treia, a patra e cea greco-latină, iar epoca noastră este a cincea. Am putea spune că, potrivit cu planul evoluției omenirii, în trecerea de la a treia la a patra epocă postatlanteană trebuia să aibă loc dispariția revelației exterioare, pregătirea omenirii pentru apariția Impulsului hristic. Cum s-a petrecut însă acest lucru, în realitate?

Ei bine, dacă vrem să ne explicăm faptul că în cea de a treia epocă a omenirii, caldeano-egipteană, relațiile omului cu spiritul erau altele, în comparație cu epocile următoare, va trebui să spunem: În cea de a treia epocă, în toate aceste țări, atât în Egipt, cât și în Caldeea, dar și în India, în toate aceste zone ale evoluției omenirii mai existau unele resturi ale vechii forțe de clarvedere; adică omul nu vedea lumea înconjurătoare doar cu ajutorul simțurilor sale și al intelectului, care e legat de creier, ci și cu organele corpului său eteric, cel puțin în anumite stări intermediare între somn și veghe.

Dacă vrem să ne reprezentăm un om al acelei epoci, nu putem s-o facem altfel decât spunând: Pentru acei oameni, actul prin care percepeau natura și lumea, așa cum le cunoaștem noi, prin mijlocirea simțurilor și a intelectului legat de creier, era doar una dintre stările în care ei trăiau. Dar, când se aflau în aceste stări, ei încă nu-și formau nici un fel de cunoștințe, ci doar priveau lucrurile și le lăsa să acționeze unele lângă altele în spațiu și unele după altele în timp. Dacă voiau să ajungă la cunoașterea unui lucru oarecare, era necesar ca acești oameni să treacă într-o stare care nu era creată, ca la noi, în mod artificial, ci în mod natural, spontan, o stare în care forțele mai adânci ale corpului lor eteric intrau în activitate, spre a furniza cunoașterea. Dintr-o asemenea cunoaștere a izvorât tot ceea ce ne-a apărut drept știința minunată a filosofiei Samkhya; dintr-o asemenea contemplare a izvorât, de asemenea – dar într-o epocă mai veche –, tot ceea ce ni s-a transmis prin intermediul Vedelor.

Prin urmare, omul ajungea pe atunci la cunoaștere transpunându-se într-o altă stare sau simțindu-se transpus într-o asemenea stare. S-ar putea spune că omul avea conștiința sa cotidiană, când vedea cu ochii săi, auzea cu urechile sale, urmărea lucrurile cu mintea sa. Dar el își folosea acest văz, acest auz, această minte numai spre a îndeplini activitățile practice exterioare. Nici nu i-ar fi dat prin gând să-și utilizeze aceste facultăți în știință, în cunoaștere. În aceste domenii

folosea ceea ce i se arăta în starea cealaltă, când punea în activitate forțele mai adânci ale ființei sale.

Prin urmare, ni-l putem reprezenta pe omul acelor vremuri vechi în sensul că el își avea corpul său de toate zilele, ca să spunem așa, și, în interiorul acestuia, corpul spiritual mai subtil, corpul său de duminică, dacă-mi îngăduiți să folosesc această comparație. Cu ajutorul corpului de toate zilele își vedea de treburile cotidiene, iar cu ajutorul corpului de duminică, urzit numai din corpul eteric, cunoștea, își elabora știința. Am fi îndreptățiți să spunem că pentru un om al acelor vremuri ar fi fost îndreptățită o comparație pe care am putea s-o exprimăm astfel: Acest om e uimit că în epoca actuală noi ne făurim știința cu ajutorul corpului nostru de toate zilele și că nu îmbrăcăm deloc corpul nostru duminical, când vrem să știm ceva despre lume. Ei bine, ce simțea oare un asemenea om, când trăia toate aceste stări? Când, prin forțele sale mai adânci, căuta cunoașterea, când elabora, de exemplu, fiind în starea de cunoaștere, filosofia Samkhya, el nu simțea cum simte omul actual, care, dacă vrea să ajungă la unele cunoștințe științifice, trebuie să facă un efort cu intelectul său și să gândească folosindu-și capul. Când dobânda cunoștințe, un asemenea om simțea că se află în corpul său eteric, care, în orice caz, era cel mai puțin exprimat în acea parte a ființei care azi e capul fizic, fiind mai conturat în celelalte părți ale organismului. Omul gândea mult mai mult cu celelalte mădular ale corpului său eteric. Corpul eteric al capului e mădularul cel mai rău. Omul simțea că gândește cu corpul său eteric, el simțea că atunci când gândește se află în afara corpului său fizic. Dar mai simțea și altceva, în asemenea momente de elaborare a cunoștințelor sale, de elaborare a cunoașterii: simțea că e una cu întreg Pământul. Avea sentimentul, când își lepăda corpul de toate zilele și îl îmbrăca pe cel de duminică, că unele forțe îi străbat întreaga ființă, că alte forțe îi străbat picioarele, până în vârfurile degetelor, îngemănându-l astfel cu pământul, că forțele care-i domină mâinile și brațele se contopesc cu trupul său. Omul începea să se creadă un mădular al pământului. Pe de o parte, el simțea că gândește și știe cu ajutorul corpului său eteric, pe de altă parte simțea că nu mai e omul izolat din viața de toate zilele, ci un mădular al pământului. Simțea cum ființa sa se unește cu pământul. Așadar, întregul mod de a avea trăiri interioare se modifica, când omul se îmbrăca în corpul de duminică și începea activitatea de cunoaștere.

Oare ce trebuia să se întâmple pentru ca această eră veche, a treia, să ia sfârșit și să înceapă o eră nouă, a patra? Dacă vrem să înțelegem aceasta, trebuie să ne transpunem cu simțirea în vechiul mod de a exprima lucrurile.

Omul care, în acea epocă veche, avea trăirea despre care am vorbit mai înainte, spunea: În mine a început să se miște șarpele. Ființa lui se prelungise până în pământ. El nu-și mai simțea corpul fizic drept mădular activ. Era ca și cum ar fi înfipt în pământ capătul unei cozi de șarpe, iar capul ar fi fost ceea ce ieșea afară din pământ. Această ființă sub formă de șarpe o resimțea omul ca fiind ceea ce gândește în el. Ființa sa ar putea fi desenată prelungind corpul său eteric spre interiorul pământului, drept corp al șarpelui, și arătând că, atunci când trăia ca om

fizic, el se afla în afara pământului, iar în timp ce desfășura o activitate de știință și cunoaștere ajungea să se extindă cu ființa sa până în interiorul pământului și gândea prin corpul său eteric. Șarpele lucrează în mine, își zicea el. Așadar, în vremurile vechi, cunoașterea se putea rezuma astfel: Pun în activitate șarpele din mine; îmi simt ființa de șarpe.

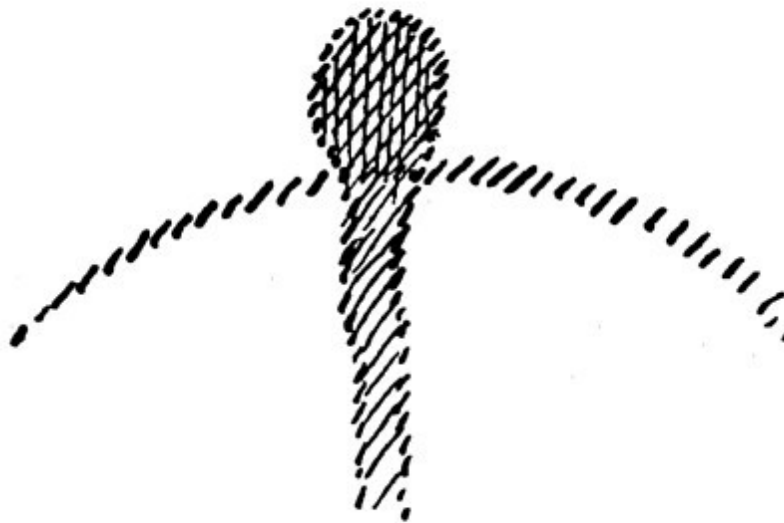


Fig. 3

Ce trebuia să se întâmple, ca să apară epoca cea nouă, să înceapă cunoașterea cea nouă? A trebuit să înceteze posibilitatea desfășurării unor asemenea momente, în care omul își simțea prelungită ființa până în interiorul pământului, prin picioare, până în vârfurile degetelor. Pe lângă aceasta, sentimentul trebuia să moară în corpul eteric și să treacă asupra capului fizic. Dacă vă reprezentați în mod corect această trecere de la vechea la noua cunoaștere, veți aprecia că exprimăm bine această stare, spunând: Picioarele omului sunt rănite, dar el însuși zdrobește capul șarpelui cu propriul său trup, adică șarpele, cu capul lui, încetează să fie organul gândirii. Corpul fizic, și anume creierul fizic, ucide șarpele și șarpele se răzbună prin faptul că-i sustrage omului sentimentul de a fi una cu pământul: îl mușcă de călcâi.

În asemenea perioade de trecere de la o formă de trăire a omului la alta, vechiul care continuă să existe se află în luptă cu ceea ce ține de noua epocă; deoarece lucrurile continuă să mai existe unele lângă altele. Tatăl încă mai trăiește, deși fiul a ajuns deja la o anumită vârstă. Totuși, fiul e ceea ce își are originea în tatăl lui. Elementele epocii a patra; greco-romane, erau deja prezente, dar în oameni și la diferite popoare se perpetuau caracteristicile epocii a treia, caldeano-egipteană.



Bineînțeles că, în cadrul evoluției, lucrurile se întrepătrund. Dar ceea ce trăiește alături, noul care vrea să răzbată și vechiul bine înrădăcinat, nu se înțelege prea bine. Vechiul nu poate să înțeleagă noul. Noul trebuie să se împotrivescă vechiului, trebuie să se afirme în opoziție cu vechiul. Cu alte cuvinte, noul e deja prezent, dar strămoșii cu însușirile lor își prelungesc, din vechea epocă, existența în urmașii lor, strămoșii care nu au trăit noul. Așa poate fi caracterizată trecerea de la a treia la a patra epocă a omenirii.

Trebuia să existe, deci, un erou, un conducător al omenirii, care să întruchipeze acest proces de ucidere a șarpelui, această rănire cauzată de șarpe și care, totodată, să se ridice împotriva a ceea ce, de fapt, e înrudit cu el, dar se proiectează, cu însușirile sale, din epoca veche în cea nouă. Omenirea trebuie să înainteze în așa fel, încât ceea ce vor vieții generații întregi să fie simțit mai întâi, în puternica sa măreție, de un singur om.

Cine a fost eroul care a zdrobit capul șarpelui, care s-a ridicat împotriva a ceea ce fusese important în a treia epocă din viața lumii? Cine a fost acela care a condus omenirea din vechea epocă sattva în noua epocă tamas? Acest erou a fost Krishna. Și cum ne-ar putea fi înfățișat mai bine faptul că acest erou a fost Krishna decât prin legenda orientală [29], în care acesta e prezentat ca un fiu al zeilor, ca fiu al lui Mahadeva și al lui Devaki, care își face intrarea în lume însoțit de nenumărate minuni, adică aducând lumii ceva nou; cel care – dacă îmi continui comparația – îi face pe oameni să caute cunoașterea în corpul cel de toate zilele și care ucide corpul de duminică, adică șarpele; care trebuie să se apere de ceea ce, prin înrudirile sale, se prelungește în noua epocă.

Un asemenea om e ceva nou, minunat. De aceea, legenda povestește că deja la naștere copilul Krishna a fost înconjurat de minuni și că fratele mamei lui, Kansa, a încercat să ia viața copilului Krishna. Avem aici vechiul care se prelungește în noua epocă, reprezentat prin unchiul copilului Krishna, și el trebuie să se apere, să se ridice împotriva lui, el, care urmează să aducă noul, să aducă ceea ce ucide epoca a treia, ceea ce ucide vechile raporturi din evoluția exterioară a omenirii. El trebuie să se apere de Kansa, păstrătorul vechii epoci sattva. Și printre importante minuni de care Krishna e înconjurat, legenda povestește că puternicul șarpe Kali s-a încolăcit în jurul lui și că el a reușit să-i zdrobească capul, călcându-l cu piciorul, dar că acesta l-a rănit la călcâi. Putem spune că legenda redă în mod nemijlocit o stare de lucruri ocultă. Asta fac legendele. Numai că nu avem voie să acceptăm o explicație exterioară a lor, ci trebuie să abordăm legendele în punctul potrivit, în contextul de cunoaștere cel mai adecvat, spre a le înțelege în acest context.

Krishna este eroul epocii a treia a evoluției omenirii, pe cale de a apune. Legenda ne povestește în continuare: Krishna a apărut la sfârșitul celei de a treia ere cosmice. Toate se potrivește, dacă le înțelegem. Krishna este, deci, cel care ucide vechea cunoaștere, care face ca totul să se întunece. El face aceasta în aparițiile sale exterioare. El face să se întunece tot ceea ce înainte îl învăluia pe om ca o

cunoaștere sattva. Dar cum apare el în Bhagavad-Gita? Dându-i omului individual, ca un fel de compensație pentru ceea ce-i luase, îndrumări despre felul cum se poate înălța din nou, prin Yoga, spre facultatea care, pentru condiția de om obișnuit, se pierduse.

Astfel, Krishna este pentru lume distrugătorul vechii cunoașteri sattva și, totodată, așa cum ne apare la sfârșitul Bhagavad-Gitei, maestrul curentului Yoga, care trebuie să-l conducă din nou pe om spre cunoașterea pe care a părăsit-o, spre cunoașterea din vremurile vechi, care poate fi dobândită numai dacă omul învinge ceea ce a îmbrăcat acum în mod exterior, ca haină de toate zilele, dacă se întoarce la vechea stare spirituală. Aceasta a fost dubla faptă săvârșită de Krishna. El a acționat, pe de o parte, ca erou al istoriei lumii, prin faptul că a zdrobit capul șarpelui vechii cunoașteri și că a obligat omenirea să intre în corpul fizic, deoarece numai acolo putea fi cucerit eul, ca eu liber, independent, pe când în trecut tot ceea ce-l făcea pe om să fie un eu radia din afară înăuntru. Acesta a fost Krishna, ca erou al istoriei lumii. Iar pentru omul individual el a fost acela care, în momentele de reculegere meditativă, de cufundare evlavioasă, de regăsire lăuntrică, îi reda omului ceea ce pierduse odinioară. Acesta e lucrul care ne-a întâmpinat într-un mod atât de grandios în acea scenă a Bhagavad-Gitei pe care ieri, la sfârșitul conferinței, am lăsat-o să acționeze asupra sufletelor noastre și care-i apare lui Arjuna drept propria sa ființă, dar văzută în plan exterior, văzută în așa fel, încât e răspândită, fără început și fără sfârșit, peste toate spațiile.

Și dacă analizăm mai exact această situație, ajungem la un pasaj din Bhagavad-Gita care, chiar dacă suntem deja uimiți de marele și grandiosul continut al eposului, face ca această admirație să crească la nesfârșit. Ajungem la un pasaj care, în orice caz, trebuie să-i pară absolut inexplicabil omului obișnuit, în care Krishna îi revelează lui Arjuna natura copacului ashvattha [30], a smochinului, spunând că acesta își are rădăcinile îndreptate în sus și crengile îndreptate în jos, că frunzele acestui pom sunt filele cărții Veda, care împreună constituie cunoașterea vedică. E un pasaj demn de luare-aminte. Oare ce înseamnă această trimitere la marele pom al vieții, ale cărui rădăcini sunt îndreptate în sus, ale cărui crengi sunt îndreptate în jos și ale cărui frunze ne dau conținutul Vedei?

Ei bine, trebuie să ne transpunem în vechea cunoaștere și să ne lămurim asupra felului cum acționa aceasta. Omul actual nu are cunoștință decât despre cunoașterea lui actuală, care-i e mijlocită de organul fizic. Cum am spus mai înainte, vechea cunoaștere era dobândită în corpul încă eteric. Nu vreau să spun că întregul om era constituit eteric, dar cunoașterea era dobândită în corpul eteric, care se afla în corpul fizic. Vechea cunoaștere era dobândită prin organizarea, prin structura corpului eteric.

Imaginați-vă acest lucru: dacă dumneavoastră cunoașteți, fiind în corpul eteric, prin șarpe, atunci în lume există ceva care pentru omul actual nu este cunoscut. Omul de azi, percepe multe lucruri în lumea înconjurătoare, când se comportă conform cu natura. Dar imaginați-vă omul contemplând lumea; un lucru nu

percepe cel care contemplă, și anume creierul. Propriul creier nu și-l poate vedea nici un om. Nimeni nu poate să-și vadă propria măduvă a spinării. Această imposibilitate încetează să existe de îndată ce facem observația fiind în corpul eteric. Atunci apare un nou obiect, pe care de obicei nu-l vedem: ne percepem propriul nostru sistem nervos. Dar, în orice caz, nu-l percepem precum anatomul din zilele noastre. Sistemul nervos nu arată așa cum îl vede acesta, ci în așa fel încât putem spune: Da, acesta ești tu, în natura ta eterică! Acum omul își îndreaptă privirile în sus și vede că nervii, care se duc spre toate organele, se întâlnesc în creier. De aici se naște sentimentul: Acesta e un pom care-și are rădăcinile îndreptate în sus, în direcție ascendentă, și care-și extinde ramurile în jos, spre toate părțile organismului uman.

Dar el nu e resimțit drept ceva atât de mic cum suntem noi în interiorul limitelor date de pielea noastră, ci drept marele pom cosmic: rădăcinile se întind larg spre întinderile spațiului și crengile se îndreaptă în jos. Prin urmare, omul se simte el însuși un șarpe și își vede obiectivizat, ca să spunem așa, sistemul său nervos, despre care are sentimentul că e asemenea unui pom care-și trimite rădăcinile spre întinderile spațiului și ale cărui ramuri sunt îndreptate în jos. Amintiți-vă ce am spus în alte conferințe mai vechi: că, dintr-un anumit punct de vedere, omul e o plantă inversată [31]. Trebuie să apelăm la toate acestea, dacă vrem să înțelegem acest pasaj remarcabil din Bhagavad-Gita. Și atunci suntem uimiți, fără îndoială, de acea veche înțelepciune, care azi trebuie readusă la viață, prin mijloace noi, din străfundurile ocultismului.

În fața noastră stă minunata imagine din Bhagavad-Gita: pomul cu rădăcinile îndreptate în sus, cu ramurile orientate în jos, cu frunzele care reprezintă cunoștințele și cu omul însuși, drept șarpe, lângă pom. Poate că ați văzut deja această imagine a pomului vieții cu șarpele. Când studiem aceste lucruri vechi, fiecare amănunt e important. Vedem pomul, cu rădăcinile îndreptate în sus, cu ramurile în jos. Avem sentimentul că el e orientat invers decât pomul din grădina raiului. Acest lucru își are sensul său profund, căci pomul din grădina raiului se află în punctul de început al celeilalte evoluții, al evoluției care, trecând prin antichitatea evreiască, ajunge la creștinism. Și aici se face o trimitere la întreaga natură a acelei vechi științe. Krishna îi spune lui Arjuna: „Renunțarea e forța care face ca acest pom cosmic să devină vizibil pentru om” [32]; ni se atrage atenția prin aceasta asupra faptului că ne putem reîntoarce la acea cunoaștere veche, dacă renunțăm la tot ce a cucerit omul în etapele ulterioare ale evoluției, așa cum am arătat ieri.

Acesta e un fel de aconto glorios, măreț, pe care Krishna îl dă singurului său discipol individual, Arjuna, pe când omenirii întregi trebuie să i-l sustragă, pentru uzul cotidian al culturii. Aceasta este esența lui Krishna.

Ce trebuie să devină, așadar, ceea ce Krishna îi dă discipolului său unic, individual? Trebuie să devină înțelepciune sattva. Și cu cât îi dă mai mult această înțelepciune sattva, cu atât el este mai înțelept, mai limpezit, mai detașat, mai

lipsit de afecte. Dar va fi o veche înțelepciune revelată, ceva care se apropie de om din exterior, într-un mod atât de minunat, în cuvintele pe care Sublimul, deci Krishna însuși, le rostește și cu care răspunde apoi unicul său discipol individual. În acest fel Krishna devine maestrul disciplinei Yoga, care-l conduce pe om înapoi, spre înțelepciunea originară a omenirii, și care vrea să învingă chiar ceea ce, în epoca sattva, învăluia spiritul în elementul sufletesc, făcându-l invizibil, care vrea să aducă în fața ochilor lui Arjuna spiritul în străvechea sa puritate, cea dinainte de a fi coborât în materie. Astfel că, în acea convorbire dintre Krishna și Arjuna pe care am prezentat-o ieri, Krishna stă în fața noastră numai în spirit.

Cu aceasta am adus în fața sufletelor noastre sfârșitul acelei epoci, care a fost ultima din vremurile vechii spiritualități, din vremurile acelei spiritualități pe care o putem urmări în așa fel, încât vedem în punctul de plecare lumina spirituală nedivizată și apoi coborârea în materie, pentru ca omul să-și găsească eul, să-și găsească independența. Iar când lumina spirituală coborâse atât de mult, încât se apropiase a patra epocă postatlanteană, între spirit și sufletescul exterior a existat un fel de raport de interacțiune, un raport rajas. În această epocă a avut loc Misteriul de pe Golgota. Oare în această epocă se puteau face descrieri pornindu-se de la raportul sattva? Nu, căci în acest caz nu s-ar fi descris ceea ce aparținea tocmai acelei epoci. Cel care făcea descrieri corecte din interiorul epocii rajas – ca să folosim acest termen al filosofiei Samkhya – trebuia să le facă din cadrul raportului rajas. El trebuia să descrie nu din starea de limpezime, ci din sufletul său personal, din indignarea cauzată de un anume lucru. Și așa a descris Pavel, din interiorul raportului rajas. Încercați să simțiți pulsând unele cuvinte din *Epistola către tesaloniceni*, din *Epistola către corinteni*, din *Epistola către romani*. Veți simți cum ceea ce pulsează din epistolele lui Pavel drept mânie, adeseori ca o caracteristică a personalității, izvorăște din starea de rajas a omului. Acesta e stilul și caracterul epistolelor pauline. Era necesar ca ele să apară sub această formă, în timp ce Bhagavad-Gita trebuia să apară limpezită și liberă de orice element al personalității, dat fiind faptul că e floarea cea mai aleasă a erei ce se încheie, dar care și dă omului individual ceva care să înlocuiască ce a dispărut și îl conduce înapoi, spre înalturile vieții spirituale. Krishna trebuia să-i dea propriului său discipol cea mai aleasă floare a spiritului, deoarece el a avut misiunea de a ucide pentru omenire vechea cunoaștere, misiunea de a zdrobi capul șarpelui.

Acest raport sattva dispăruse de la sine. El nu mai exista, iar cel care, în epoca rajas, ar fi relatat despre raportul sattva ar fi vorbit numai despre lucruri din vechime. Acela care se situa în punctul de plecare al noii epoci trebuia să vorbească de pe poziția a ceea ce dădea acum tonul. În natura umană își făcuse intrarea personalitatea, pentru că ea găsisese posibilitatea de a căuta cunoașterea cu ajutorul organelor și instrumentelor corpului fizic. E tocmai ceea ce apare din epistolele lui Pavel; este elementul personal din epistolele pauline. Așa se face că o personalitate tună și fulgeră, în cuvinte pline de mânie, împotriva întunericului lumii materiale care pătrunde în om. Fiindcă din epistolele lui Pavel răzbat adeseori cuvinte pline de mânie.

Dar tot din acest motiv în epistolele lui Pavel nu se prezintă faptele în liniile riguros rotunjite, în limpezimea plină de înțelepciune, clar conturată, ale Bhagavad-Gitei. Se poate vorbi într-un mod plin de înțelepciune, ca în Bhagavad-Gita, dacă se caracterizează felul cum omul se eliberează de lucrarea în lumea exterioară, cum el se înalță triumfător în spirit, unde se unește cu Krishna. Așa a putut fi descrisă, într-un mod plin de înțelepciune, calea Yoga, care duce spre cele mai înalte culmi sufletești.

Ceea ce a apărut nou în lume, biruința spiritului asupra a ceea ce, înăuntru, e numai viață sufletească, nu putea fi descris decât din interiorul raportului rajas. Iar acela care descrie acest impuls nou pentru prima oară în istoria omenirii o face cu întregul său entuziasm, în așa fel încât noi știm: Când s-a aflat față în față cu Impulsul hristic, a participat el însuși sufletește, s-a cutremurat el însuși și sufletul lui s-a umplut de bucurie. Impulsul hristic s-a apropiat de el, și el a avut în fața sa pentru prima oară ceea ce, de atunci înainte, avea să acționeze de-a lungul mileniilor, în așa fel încât toate forțele sufletului său au trebuit să participe personal la această trăire. Așa se face că el nu descrie lucrurile cu ajutorul unor noțiuni filosofice, conturate cu înțelepciune, cum se întâmplă în Bhagavad-Gita, ci prezintă Învierea lui Hristos ca pe un eveniment la care participă în mod direct, personal.

Nu trebuia oare să fie o trăire personală? Nu trebuia creștinismul să străbată și să pătrundă ceea ce e mai personal în om? Cel care a descris pentru prima dată Evenimentul hristic nu putea s-o facă decât într-un mod personal.

Vedem cum în Bhagavad-Gita accentul principal e pus pe felul cum prin Yoga omul se înalță pe culmi spirituale; celelalte aspecte sunt atinse doar în treacăt. De ce? Deoarece, prezentându-și învățătura, Krishna are de-a face cu un discipol individual, cu acest elev care e de față, nu cu ceea ce restul oamenilor din lumea de afară simt drept legătură a lor cu spiritualul. Krishna descrie ce trebuie să devină discipolul, ceva tot mai înalt, tot mai spiritual. E o descriere care duce la stări sufletești tot mai mature și, de aceea, la imagini de o frumusețe tot mai impresionantă. Și, din același motiv, de-abia la sfârșit ni se înfățișează opoziția dintre demonic și spiritual, și doar în contact cu contrarul acestei înălțări spre frumusețea vieții sufletești e adevărat un lucru: de-abia la sfârșit găsim contrastul dintre oamenii demonici și cei spirituali. Demonici sunt toți aceia din care vorbește doar realitatea materială, toți cei ce trăiesc în materie și care cred că o dată cu moartea totul s-a sfârșit. Dar acest element e prezent aici doar spre a explica, nu e ceva cu care marele învățător are de-a face în mod real; el are de-a face, înainte de toate, cu spiritualizarea sufletului uman. Și Yoga preferă să vorbească numai în treacăt despre ceea ce e opusul doctrinei Yoga!

Pavel are de-a face cu întreaga omenire, cu acea omenire care se află la începutul erei întunericului. El trebuie să-și îndrepte privirea spre tot ce face ca în viața umană să apară această eră a întunericului, trebuie să pună în contrast această viață întunecată generală cu ceea ce urmează să se trezească la viață în sufletul

uman de-abia în viitor; asemenea unei plănuțe mici, drept Impuls hristic. Vedem și acest aspect ieșind la lumina zilei în epistolele lui Pavel, unde se atrage atenția asupra tuturor păcatelor ce pot exista, asupra tuturor materialismelor posibile, împotriva cărora trebuie să se lupte prin ceea ce Pavel are de oferit. El are de oferit ceea ce se aprinde mai întâi în sufletul uman ca o flăcăruie și care poate să crească în putere numai dacă în spatele cuvântului său se află entuziasmul care se exprimă biruitor în cuvinte, ca revelare a unei simțiri bazate pe personalitate.

Descrierile din Bhagavad-Gita și cele din epistolele lui Pavel sunt foarte diferite. În Bhagavad-Gita întâlnim limpezime, descriere impersonală; Pavel trebuie însă să integreze cuvântului său sentimente și gânduri personale. De aici rezultă, pe de o parte, tonul și stilul Bhagavad-Gitei, pe de altă parte, tonul și stilul epistolelor lui Pavel. În ambele lucrări, stilul, tonul ne ies în întâmpinare în fiecare rând. Ceva poate să ajungă la perfecțiune artistică de-abia când a atins maturitatea; dar apare cu un caracter haotic când se află la începutul evoluției.

De ce este așa? Găsim răspunsul la această întrebare dacă privim grandiosul început al Bhagavad-Gitei. L-am caracterizat deja; am văzut cum armatele celor două neamuri înrudite se află față în față, luptând, dar că învingătorii și cei învinși trebuie să fie rude de sânge. Este vorba de epoca trecerii de la rudenia de sânge, de care e legată facultatea clarvederii, la diferențierea și amestecul sângelui, care caracterizează epoca nouă, adică epoca noastră. Avem de-a face cu o transformare a corporalității exterioare a omului și cu schimbarea și transformarea, condiționată de aceasta, a cunoașterii. În evoluția omenirii apare un alt mod de amestec al sângelui, sângele capătă o altă importanță. Dacă vrem să studiem – amintesc iarăși de mica mea scriere *Sângele e o sevă cu totul deosebită* – trecerea de la vechea eră la cea nouă, trebuie să spunem: Facultatea de clarvedere din epoca veche era legată de faptul că sângele rămânea în cadrul neamului, dacă pot să spun așa, pe când în era nouă are loc amestecul neamurilor, amestecul sângelui, fenomen care a distrus vechea clarvedere și a făcut să apară noua cunoaștere, care e legată de corpul fizic.

La începutul Bhagavad-Gitei ni se atrage atenția asupra unei realități exterioare, legată de forma corpului uman. Asemenea transformări ale formelor exterioare analizează cu predilecție filosofia Samkhya; ea lasă în ultimul plan viața sufletească – am caracterizat deja acest lucru –, sufletele stau pur și simplu în pluralitatea lor, în spatele formelor. În filosofia Samkhya am găsit un fel de pluralism. Și am putut s-o comparăm cu filosofia lui Leibniz, din epoca modernă. Dacă ne transpunem, deci, în sufletul unui adept al filosofiei Samkhya, ne putem imagina că el spune: Aici se află sufletul meu, el se exprimă, în relațiile sale cu formele exterioare ale corpului fizic, fie în raportul sattva, fie în raportul rajas, fie în raportul tamas. Dar un asemenea filosof studiază aceste forme. Ele se schimbă și una dintre cele mai importante schimbări e cea care se exprimă în celălalt mod de a folosi corpul eteric sau în acea trecere, pe care am caracterizat-o, survenită în ceea ce privește înrudirea de sânge. Aici avem o transformare a formei exterioare, sufletul nu e deloc atins de ceea ce studiază filosofia Samkhya. Schimbarea

formelor exterioare e absolut suficientă, dacă vrem să vedem ce este luat în considerare când e vorba de trecerea de la vechea eră sattva la noua eră rajas, la ale cărei hotare stă Krishna. Aici se are în vedere schimbarea formelor exterioare.

S-a luat în considerare schimbarea formelor exterioare ori de câte ori s-au schimbat vremurile. Schimbarea formelor exterioare, când s-a făcut trecerea de la epoca persană la cea egipteană, s-a desfășurat altfel decât la trecerea de la epoca egipteană la cea greco-latină; dar a fost tot o schimbare a formelor exterioare. În alt mod s-a făcut trecerea de la epoca veche hindusă la cea persană, dar a fost și aceasta o schimbare a formelor exterioare. O simplă schimbare a formelor exterioare a fost chiar și atunci când s-a făcut trecerea de la vechea Atlantidă la vremurile postatlanteene. Toate au fost schimbări ale formei exterioare. Și am putea să le urmăm, luându-ne exclusiv după comunicările filosofiei Samkhya, spunând, pur și simplu: În aceste forme se manifestă sufletul, dar de acest suflet nu se apropie nimic, purusha rămâne neatins. Avem, deci, un fel special de schimbare, care poate fi caracterizat de filosofia Samkhya, prin conceptele sale. Dar în spatele acestor schimbări stă purusha, sufletescul individual al fiecărui om. În legătură cu aceasta, în filosofia Samkhya se spune doar că, față de formele exterioare, el se află, ca sufletesc individual, în raportul celor trei gunes: sattva, rajas, tamas. Dar acest sufletesc nu e atins de formele exterioare. Purusha stă în spatele lor și ni se atrage atenția asupra sufletescului; când învățătura lui Krishna ne apare în fața sufletului, în ceea ce el ne învață ca maestru al Yogăi, avem o trimitere permanentă la sufletesc. Desigur, aici nu ne apare natura elementului sufletesc, ca fapt de cunoaștere. Îndrumarea sufletului, felul cum el trebuie să evolueze, e țelul suprem, pe când schimbarea formelor exterioare – deci nu schimbarea sufletului însuși – e doar un ecou. Și acest ecou poate fi descoperit.

Dacă, prin Yoga, omul urmează să se înalțe de pe treptele sufletești obișnuite pe treptele superioare ale sufletului, el trebuie să se elibereze de activitatea în planul exterior, să se emancipeze tot mai mult de ceea ce face și cunoaște în mod exterior, trebuie să devină propriul său spectator. Și atunci sufletul lui e liber lăuntric, el se ridică triumfător deasupra lumii exterioare. Așa stau lucrurile în cazul omului obișnuit. Dar în ceea ce-l privește pe cel ce trece prin inițiere și devine clarvăzător situația se schimbă; lui nu i se opune materia exterioară. Aceasta e maya. Ea constituie o realitate numai pentru acela care se servește de propriile sale instrumente interioare. Ce apare în locul materiei? Acest lucru ni se revelează, dacă ne reamintim vechea inițiere. Pe când în viața cotidiană în fața omului se află materia, prakriti, un suflet care evoluează prin Yoga în direcția inițierii are în fața sa lumea asurașilor, lumea demonilor, împotriva cărora trebuie să lupte. Materia e cea care opune rezistență; asurașii, puterile întunericului, devin dușmani. Dar, de fapt, toate acestea sunt doar un ecou, ceva din sufletesc își aruncă o privire înăuntru, am putea spune că începem să simțim sufletescul. Acest sufletesc devine conștient de sine însuși, în mod spiritual, de-abia atunci când intră în luptă împotriva demonilor, a asurașilor.

În limbajul nostru, am desemna această luptă drept ceva care devine vizibil sub formă de spirit când materia apare în spiritualitatea ei. Ne întâmpină, în mic, ceea ce cunoaștem drept luptă a sufletului împotriva lui Ahriman, atunci când sufletul ajunge la inițiere. Dar, concepând aceasta ca pe o luptă ne situăm cu totul în domeniul sufletescului, ceea ce înainte reprezenta doar spiritele materiei crește la dimensiuni uriașe, puternicul dușman stă față în față cu sufletul. Aici o entitate sufletească se află în fața altei entități sufletești, în fața sufletului individual stă, în necuprinsul Univers, împărăția lui Ahriman. În Yoga omul luptă cu treapta cea mai de jos a împărăției lui Ahriman. Dar acum se află în fața noastră el însuși, când îl privim în cugetul nostru, în lupta sufletului cu puterile lui Ahriman, cu împărăția lui Ahriman. Filosofia Samkhya cunoaște raportul dintre suflet și materia exterioară, când această materie exterioară deține supremația, sub numele de raport tamas. Inițiatul, cel care ajunge pe calea Yoga la inițiere, nu se află doar în acest raport tamas, ci e angajat într-o luptă cu anumite puteri demonice, în care materia se metamorfozează pentru privirile lui. În sensul concepției noastre, vedem sufletul atunci când raportul lui nu se opune doar la ceea ce, în materie, e spiritual, ci când stă față în față cu ceva pur spiritual, cu lumea ahrimanică.

În cadrul raportului rajas, spune filosofia Samkhya, materia și spiritul sunt în echilibru; există o permanentă pendulare, materia și spiritul sunt, alternativ, când sus, când jos. Dacă acest raport ar conduce la inițiere, atunci el ar duce, în sensul vechii căi Yoga, direct la biruirea stării rajas, la starea sattva. Pentru noi nu se ajunge încă la aceasta, ci aici începe cealaltă luptă, cu lumea luciferică. Și acum ni se opune purusha, care în filosofia Samkhya era amintită doar în treacăt. Noi nu numai că o amintim, ci ea se situează chiar în mijlocul câmpului de luptă dintre Ahriman și Lucifer. O realitate sufletească stă față în față cu altă realitate sufletească. Filosofiei Samkhya purusha îi apare dintr-o perspectivă străveche. Dacă ne ocupăm de aspectele mai profunde, de ceea ce influențează ființa sufletului, încă nediferențiat din punct de vedere al ahrimanicului și lucifericului, avem raporturile dintre sufletesc și lumea material-substanțială doar ca sattva, rajas și tamas. Dar dacă studiem lucrurile în sensul concepției noastre despre lume, avem sufletul angajat într-o activitate dinamică, luptând și căutând, între Ahriman și Lucifer, un lucru care a putut fi privit în întreaga sa măreție de-abia de către creștinism. Pentru vechea învățătură Samkhya, purusha rămâne neatinsă. Aici e descris raportul care ia naștere când purusha se îmbracă în prakriti. Noi pătrundem în era creștină și în ceea ce stă la baza creștinismului esoteric și în purusha însăși și caracterizăm toate acestea având în vedere triada: sufletesc, ahrimanic, luciferic. Avem în vedere însuși raportul interior al sufletului, conform cu luptele și căutările sale. Ceea ce trebuia să sosească era latent în acea trecere care a existat în timpul epocii a patra, în trecerea pe care o desemnăm drept Misteriul de pe Golgota.

Ce s-a întâmplat atunci? Ceea ce s-a întâmplat când a avut loc trecerea de la epoca a treia la epoca a patra trebuie caracterizat drept simplă schimbare a formelor. Dar acum se petrece ceva care poate fi explicat numai prin trecerea de la prakriti la purusha, ceva ce trebuie caracterizat în felul următor: Simțim că



purusha se emancipează total de prakriti, simțim acest lucru în interioritatea noastră. Omul nu e dezlegat numai de legăturile de sânge, ci și de prakriti, de tot ce e lume exterioară și el trebuie să-i pună capăt în interior. Acum intervine Impulsul hristic. Dar acesta e, totodată, cea mai mare tranziție care a putut să apară vreodată în întreaga evoluție pământească. Și atunci se naște întrebarea: Care sunt stările, în raportul sufletului față de lumea materiei, în sattva, rajas și tamas? Acum sufletul nu mai trebuie să depășească doar raporturile tamas și rajas, spre a se ridica, prin Yoga, deasupra lor, ci el trebuie să lupte împotriva lui Ahriman și Lucifer, e lăsat în seama propriilor sale puteri. Apare necesitatea de a pune față în față ceea ce, pe de o parte, e descris, pentru vremurile vechi, în Sublima cântare Bhagavad-Gita și, pe de altă parte, ceea ce e necesar pentru vremurile noi.

Această opoziție ne este prezentată în Sublima cântare, în Bhagavad-Gita. Aici ne este prezentat sufletul uman. El locuiește în corporalitatea sa, în învelișurile sale. Aceste învelișuri pot fi caracterizate. Ele sunt supuse unor permanente schimbări ale formei. Așa cum se manifestă sufletul, el e împletit printre itele existenței obișnuite din interiorul lui prakriti; așa trăiește el în prakriti. Prin Yoga sufletul se eliberează de învelișurile în care e îmbrăcat, învinge tot ce se află, ca înveliș, în jurul lui și ajunge în sfera spirituală, eliberându-se cu totul.

Noi îi opunem acestei situații ceea ce a adus cu sine de-abia creștinismul, Misteriul de pe Golgota. Aici nu e suficient doar ca sufletul să se elibereze. Căci, dacă sufletul s-ar elibera prin Yoga, el ar ajunge să-l vadă pe Krishna. Atunci Krishna ar sta în fața lui în toată copleșitoarea lui măreție, dar așa cum era înainte ca Ahriman și Lucifer să fi primit puterea lor deplină. O dumnezeire plină de bunătate mai învăluie încă în neguri faptul că alături de acel Krishna care devine vizibil în modul sublim pe care l-am descris ieri, la stânga și la dreapta lui, se află Ahriman și Lucifer. Așa ceva era posibil pentru o clarvedere veche, pentru că omul nu coborâse încă în materie. Azi nu mai poate fi așa. Dacă sufletul ar parcurge numai calea Yoga, ar ajunge să-i aibă în fața lui pe Ahriman și pe Lucifer și ar trebui să înceapă lupta cu ei. Și ar putea să se așeze alături de Krishna numai dacă l-ar avea pe aliatul care luptă împotriva lui Ahriman și Lucifer, nu doar împotriva lui tamas și rajas. Acest aliat e Hristos. Vedem deci că atunci când a apărut eroul Krishna corporalitatea s-a desprins de corporalitate sau, cum am mai putea spune, corporalitatea s-a întunecat în corporalitate. Dar noi observăm, pe de altă parte, ceva mai impresionant: cum sufletul e lăsat în seama propriilor lui puteri și cum el e expus luptei, un lucru care e vizibil numai pe tărâmul acestuia, în epoca în care a avut loc Misteriul de pe Golgota.

Îmi pot imagina că cineva ar putea să întrebe: Dar ce poate fi mai grandios decât să ne fie arătat de Krishna idealul cel mai înalt al omenescului, desăvârșirea și împlinirea omului? Poate să existe ceva și mai înalt decât aceasta. E ceea ce trebuie să vină spre noi și să ne pătrundă, atunci când trebuie să ne cucerim acest omenesc împotriva puterilor din spirit, nu numai împotriva lui tamas și rajas. Acesta e Hristos. Prin urmare, e vorba de propria neputință a cuiva, dacă el nu

vede că există ceva și mai înalt, dacă vrea să vadă supremul ideal doar în cele înfățișate de Krishna.

Preponderența Impulsului hristic față de Impulsul lui Krishna se mai exprimă și în faptul că, la impulsul lui Krishna, entitatea care a fost incarnată în Krishna pătrunde în întreaga ființă umană a lui Krishna. Krishna se naște ca fiu al lui Visudeva și el crește, dar în întreaga sa ființă umană e incarnat acel impuls uman suprem pe care-l recunoaștem drept Krishna. Impulsul care trebuie să vină alături de noi, când se pune problema să-i înfruntăm pe Lucifer și pe Ahriman – această înfruntare e de-abia la începuturile ei, deoarece toate lucrurile care sunt înfățișate în dramele-mister vor fi accesibile sufletește pentru oamenii vititorului –, este un impuls pentru care omul e prea mic, un impuls care nu poate locui în mod nemijlocit nici măcar într-un trup în care poate viețui Zarathustra, ci care poate sălășlui în el numai în momentul în care acest trup a atins culmea evoluției, atunci când a ajuns la vârsta de treizeci de ani. Iată de ce Impulsul hristic nu umple o viață întreagă, ci doar anii cei mai maturi ai unei vieți umane. Și de aceea Impulsul hristic a fost prezent în trupul lui Iisus numai timp de trei ani. Tocmai în aceasta constă superioritatea Impulsului hristic, în faptul că el nu poate trăi în mod nemijlocit în acest trup uman, așa cum a fost cazul cu entitatea lui Krishna, începând cu nașterea sa. Despre felul în care se evidențiază din alt punct de vedere superioritatea Impulsului hristic în raport cu Impulsul lui Krishna vom mai vorbi. Dar din cele spuse până acum veți putea observa, veți putea simți că, într-adevăr, așa trebuie să fie, cum ne prezintă lucrurile raportul dintre marea Bhagavad-Gita și epistolele lui Pavel: că întreaga descriere din Bhagavad-Gita, fiindcă e rodul ajuns la maturitate al multor epoci anterioare, poate fi ceva desăvârșit în sine, și că epistolele lui Pavel, fiind primii gemeni ai epocii cosmice următoare, în orice caz, ai unei epoci mai evolute, mai cuprinzătoare, trebuiau să fie mai nedesăvârșite. Astfel că cel ce descrie evoluția lumii trebuie să recunoască imperfecțiunile epistolelor lui Pavel în comparație cu Bhagavad-Gita, imperfecțiuni foarte importante, care nu pot fi escamotate, dar el trebuie să înțeleagă, de asemenea, de ce a fost necesar ca aceste imperfecțiuni să existe.

---

## CONFERINȚA a V-a

**Köln, 1 ianuarie 1913**

În cadrul acestui ciclu de conferințe am făcut să treacă prin fața sufletelor noastre – prin caracterizări foarte succinte, așa cum a fost posibil, avându-se în vedere numărul mic de conferințe – două documente importante ale omenirii și am văzut ce impulsuri au fost necesare pentru ca acestea să poată apărea; este vorba de sublima Bhagavad-Gita și de epistolele lui Pavel. Este important, pentru înțelegerea noastră, să evidențiem o deosebire fundamentală care există între întregul spirit al Bhagavad-Gitei și spiritul epistolelor lui Pavel.

Am spus deja că în Bhagavad-Gita ne întâmpină învățăturile pe care Krishna le dă discipolului său Arjuna. Asemenea învățături sunt date unui om individual pentru că, de fapt, e vorba de niște învățături intime. Această afirmație pare a fi contrazisă de faptul că azi oricine are acces la aceste învățături, deoarece pot fi găsite în Bhagavad-Gita. Dar ele nu erau accesibile oricui în vremea în care a fost creată Bhagavad-Gita. Atunci, asemenea învățături nu ajungeau la cunoștința tuturor, fiindcă erau obiectul unor comunicări orale. În acele vremuri vechi, învățătorii spirituali apreciau maturitatea discipolilor, în funcție de care transmiteau învățături corespunzătoare. O asemenea maturitate era verificată întotdeauna.

În epoca noastră nu se mai poate proceda în același mod cu nici una dintre învățăturile și îndrumările spirituale, care, oricum, într-un fel sau altul, au găsit calea de acces spre publicul larg. Noi trăim într-o epocă în care, dintr-un anumit punct de vedere, viața spirituală a devenit publică. Aceasta nu înseamnă că nu mai există știință ocultă, dar ea nu poate fi știință ocultă prin faptul că nu e tipărită sau răspândită. Există și în epoca noastră suficientă știință ocultă. De exemplu, teoria științei a lui Fichte [\[33\]](#), cu toate că oricine o poate avea sub formă de carte tipărită, e o adevărată doctrină ocultă. În definitiv, și filosofia lui Hegel este o știință ocultă, deoarece foarte puțini oameni o cunosc și ea are toate șansele de a rămâne o doctrină ocultă. Și în multe alte privințe așa stau lucrurile în epoca actuală. Teoria fichteană a științei sau filosofia lui Hegel pot rămâne doctrine oculte, deoarece au fost scrise în așa fel, încât majoritatea oamenilor nu le înțeleg și adorm de îndată ce au citit primele pagini. Așa ceva rămâne de la sine o doctrină ocultă. Și la fel se întâmplă cu foarte multe lucruri din epoca noastră pe care oamenii cred că le cunosc. Dar, de fapt, ei nu le cunosc; prin aceasta ele rămân doctrină ocultă. Rămân doctrină ocultă și lucruri de felul celor cuprinse în Bhagavad-Gita, chiar dacă pot deveni accesibile, pe calea tiparului, în cercurile cele mai largi. Căci unul dintre oamenii cărora le cade azi în mână Bhagavad-Gita va vedea în ea revelații grandioase despre evoluția propriei sale ființe interioare, pe când altul nu o va privi decât ca pe o creație literară interesantă; pentru el toate ideile și sentimentele exprimate în Bhagavad-Gita sunt simple banalități. Fiindcă nu putem crede că cineva a prelucrat cu adevărat în interiorul lui ceea ce e cuprins în Bhagavad-Gita numai pentru că se pricepe să interpreteze în spiritul ei cele cuprinse în această scriere, de care el poate că e foarte departe. În acest fel, în multe privințe, o realitate e prin ea însăși, prin înălțimea ei spirituală, un mijloc de protecție împotriva banalizării.

Totuși, acest adevăr rămâne valabil: omul individual trebuie să aplice învățăturile prelucrate poetic în Bhagavad-Gita, să le trăiască el însuși, dacă vrea ca sufletul său să evolueze prin ele și să se poată, în cele din urmă, întâlni cu maestrul Yogăi, cu Krishna. Așadar, este vorba despre ceva care e oferit de marele învățător omului individual. Altfel stau lucrurile, dacă studiem din același punct de vedere epistolele lui Pavel. Constatăm că aici totul reprezintă o problemă a întregii comunități, care, în fond, se adresează unei pluralități de ființe umane. Fiindcă, dacă sesizăm înțelesul cel mai lăuntric al învățăturii lui Krishna, trebuie să

spunem: Ceea ce viețuim prin învățătura lui Krishna viețuiește fiecare pentru el însuși, într-o severă izolare a sufletului său individual, iar întâlnirea cu Krishna o poate avea fiecare numai în calitate de pelerin singuratic pe căile sufletului, când regăsim drumul ce duce spre revelațiile originare și spre trăirile originare ale omenirii. Ceea ce poate oferi Krishna trebuie să fie dat fiecăruia în parte.

Altfel au stat lucrurile în ceea ce privește revelația pe care Impulsul lui Hristos a dat-o omenirii. Impulsul lui Hristos e gândit de la bun început drept un impuls care se adresează omenirii întregi, iar Misteriul de pe Golgota n-a fost săvârșit doar pentru un singur suflet, ci, dacă avem în vedere întreaga omenire, de la origini și până la sfârșitul evoluției pământeste, ceea ce a avut loc pe Golgota s-a petrecut pentru toți oamenii. E o chestiune a comunității, posibilă în cea mai mare măsură. Iată de ce stilul epistolelor lui Pavel trebuie să facă abstracție de toate cele spuse până aici, iată de ce el trebuie să fie cu totul altul, în comparație cu stilul sublimiei Bhagavad-Gita.

Să ne reprezentăm raportul lui Krishna cu Arjuna. El îi dă îndrumări clare, ca maestru al doctrinei Yoga, despre felul cum poate să se înalțe treaptă cu treaptă în sufletul său, spre a-l putea vedea. Și să alăturăm acestei situații un pasaj deosebit de important din epistolele lui Pavel, în care o anumită comunitate i se adresează apostolului cu întrebarea dacă anumite lucruri sunt adevărate, dacă anumite concepții pot fi considerate corecte, în raport cu ceea ce spusese el însuși. În învățătura pe care o dă Pavel, ca răspuns, găsim un pasaj care poate fi comparat, în ceea ce privește măreția sa, ba chiar și din punct de vedere stilistic-artistic, cu ce întâlnim în sublima Bhagavad-Gita. Dar aici totul are alt ton, ne dăm seama că toate sunt spuse pe baza unei cu totul altfel de simțiri. E pasajul în care Pavel le spune corintenilor cum trebuie îmbinate diferitele daruri umane în cadrul unui grup de oameni [\[34\]](#).

Krishna îi spune lui Arjuna: Tu trebuie să fii așa și trebuie să faci cutare lucru, și atunci vei înainta în sufletul tău treaptă cu treaptă. Corintenilor, Pavel le spune: Unul dintre voi are un dar, altul are un alt dar, un al treilea are și el darul lui, și dacă toate aceste daruri se îmbină în mod armonios, atunci și din punct de vedere spiritual se naște un întreg care poate fi pătruns în mod spiritual, în totalitate, de Hristos. Prin urmare, în virtutea situației de fapt, Pavel se adresează unor oameni care conlucrează, adică unei colectivități umane. Cu o ocazie importantă, el se adresează unei colectivități umane, și anume atunci când ia în considerare darul de a vorbi în limbi.

Ce înseamnă această vorbire în limbi pe care o întâlnim în epistolele lui Pavel? Nu e altceva decât o rămășiță din vechile daruri spirituale de odinioară, care apar din nou în prezent, reînnoite, dar în deplină conștiință umană. Unde, referindu-ne la metodele noastre de inițiere, vorbim despre inspirație, lucrurile stau în felul următor: un om care, în epoca noastră, ajunge până la inspirație, îmbină cu această inspirație o conștiință clară, la fel cum îmbină o conștiință clară cu activitatea sa intelectuală cotidiană și cu percepțiile senzoriale de toate zilele. În

vremurile vechi lucrurile se puneau altfel. Omul vorbea ca și cum ar fi fost instrumentul unor entități spirituale superioare, care se foloseau de organele sale pentru a exprima prin intermediul limbii sale unele adevăruri superioare. În acest caz, un individ uman putea să spună lucruri pe care el însuși nu le înțelegea. Apăreau mesaje din lumea spirituală pe care transmițătorul lor nu trebuia să le înțeleagă în mod nemijlocit, și tocmai în Corint se întâmplaseră asemenea lucruri. Acolo un anumit număr de oameni aveau darul vorbirii în limbi. Ei puteau să comunice anumite lucruri din lumile spirituale.

Dacă omul are un asemenea dar, el poate să facă o revelație, dar aceasta vine din lumea spirituală. Se poate întâmpla însă ca doi oameni să facă revelații diferite despre același lucru, deoarece sferile spirituale sunt multiple. Un om poate să-și găsească inspirația într-o anumită sferă spirituală, iar altul într-o altă sferă spirituală, și atunci e posibil ca revelațiile să nu fie concordante. Concordanța poate apărea doar când un om e în stare să pătrundă în lumile respective rămânând deplin conștient. Din acest motiv, Pavel face următorul îndemn: Există oameni care pot să vorbească în limbi, și există alții care știu să găsească tâlcul tălmăcirii limbilor. Ei trebuie să conlucreze precum mâna dreaptă și mâna stângă și noi nu trebuie să ascultăm doar pe cei ce vorbesc în limbi, ci și pe cei care, poate, nu au acest dar, în schimb știu să recunoască, să interpreteze ceea ce e în stare un om să aducă jos, pe Pământ, dintr-o sferă sau alta a lumii spirituale. Așa că și în acest caz Pavel îndeamnă la o activitate comunitară, care să ia naștere prin conlucrarea dintre oameni.

Pornind tocmai de la vorbirea în limbi, Pavel face acea pledoarie care, după cum am amintit deja, e atât de minunată din anumite puncte de vedere, încât poate fi comparată, în vigoarea ei, și din alte motive decât cele prezentate ieri, cu comunicările Bhagavad-Gitei. El spune: „Iar în ceea ce privește darurile duhovnicești, nu vreau, fraților, ca voi să fiți în necunoștință. Voi știți că la vremea când erați păgâni vă duceați la idolii cei necuvântători ca și cum ați fi fost niște apucați. De aceea vă fac cunoscut că nimeni grăind în Duhul lui Dumnezeu nu zice: Anatema fie Iisus! și nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus!, decât întru Duhul Sfânt. Sunt felurimi de daruri duhovnicești dar e *același* Duh; și sunt felurimi de slujiri, dar e *același* Domn; și felurimi de lucrări sunt, dar *același* Dumnezeu este Cel Care pe toate în toți le lucrează. Și arătarea Duhului i se dă fiecăruia spre folosul tuturor. Unuia i se dă prin Duh cuvânt de înțelepciune, iar altuia, cuvânt de cunoaștere, potrivit aceluiași Duh; și unuia într-același Duh i se dă credință; iar altuia darurile vindecărilor într-același Duh; unuia faceri de minuni; iar altuia, profeție; unuia deosebirea duhurilor; iar altuia felurimea limbilor; iar altuia tălmăcirea limbilor. Și pe toate acestea *un același Duh le lucrează*, fiecăruia în parte împărțindu-i după cum vrea El.

Că după cum trupul este *unul* și are multe mădulare, dar toate măduarele trupului, deși multe, sunt un trup, așa-i și cu Hristos. Pentru că noi toți într-un Duh ne-am botezat, pentru ca să fim un singur trup – fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi – și toți la un Duh ne-am adăpat. Că nici trupul nu este un mădular, ci

multe. Dacă piciorul ar zice: Pentru că nu sunt mână, eu nu sunt din trup!, asta nu înseamnă că el nu e din trup; și dacă urechea ar zice: Pentru că nu sunt ochi, eu nu sunt din trup!, asta nu înseamnă că ea nu e din trup. Și dacă întregul trup ar fi ochi, unde ar fi auzul? Și dacă ar fi pe de-a-ntregul auz, unde-ar fi mirosul? Dar așa cum e, Dumnezeu a pus mădulele în trup, pe fiecare din ele, așa cum a vrut El. Dacă ele toate ar fi un singur mădular, unde-ar fi trupul? Dar așa cum e, sunt multe mădule dar *un singur* trup.

Și nu poate ochiul să-i spună mâinii: N-am nevoie de tine! sau, tot așa, capul să le zică picioarelor: N-am nevoie de voi! Dimpotrivă, cu mult mai mult: mădulele trupului socotite a fi mai slabe, ele sunt mai trebuincioase; și pe cele care ni se par că sunt mai de necinste ale trupului, pe acelea cu mai multă cinstire le încingem, și cele necuviincioase ale noastre au parte de mai multă cuviință, de care cele cuviincioase ale noastre nu au nevoie. Dar Dumnezeu a întocmit astfel trupul, dând mai multă cinstire celui căruia îi lipsește, ca să nu fie dezbinare în trup, ci mădulele să se îngrijească deopotrivă unele de altele. Și dacă un mădular suferă, toate mădulele suferă cu el; și dacă un mădular este slăvit, toate mădulele se bucură cu el. Iar voi sunteți trupul lui Hristos, și mădulele fiecare în parte. Și pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică; întâi apostoli; al doilea, profeți; al treilea, învățători. Apoi sunt minunile (cei care le fac – nota trad.), apoi darurile vindecărilor (cei care le au – nota trad.), ajutorările, cârmuirile (cei care organizează administrarea comunității – nota trad.), vorbirea în limbi. Oare toți sunt apostoli? Oare toți sunt profeți? Oare toți sunt învățători? Oare toți fac minuni? Oare toți au darurile vindecărilor? Oare toți vorbesc în limbi? Oare toți pot să tălmăcească vorbirile în limbi?"\*

\* Cor. I, 12, 1–30, în versiunea revizuită, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune a B.O.R., București, 1993 (nota trad.).

Apoi Pavel vorbește despre forța care poate să lucreze în omul individual, dar și în cadrul comunității, și care unește toate mădulele izolate ale comunității, la fel cum forța trupului reunește forța mădulelor izolate ale trupului. Nici Krishna nu spune unui singur om lucruri mai frumoase decât cele pe care Pavel le-a rostit adresându-se omenirii. El vorbește de forța lui Hristos, care-i unește pe toți indivizii umani, la fel cum trupul unește diferitele mădule. Iar forța care poate exista în fiecare individ uman precum forța de viață în fiecare mădular și care trăiește, totuși, în organismul unitar al unei comunități, e caracterizată de Pavel în cuvinte impunătoare.

„Am să v-arăt acum o cale și mai înaltă. De-aș grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor, dar dacă n-am iubire, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval zăngănitor.

Și de-aș avea darul profeției și de-aș cunoaște toate tainele și toată știința și de-aș avea credința toată să pot muta și munții, dar dacă n-am iubire, nimic nu sunt. Și toate averile mele de le-aș împărți și trupul meu de mi l-aș da să-l ardă, dar dacă n-am iubire, nimic nu-mi folosește. Iubirea rabdă-ndelung, iubirea se dăruie, ea nu invidiază; ea nu se trufește, nu se îngâmă; ea nu se poartă cu necuviință,

nu-și caută pe ale sale, nu se întărește, nu ține-n seamă răul, nu se bucură de nedreptate, ci de adevăr se bucură. Pe toate le suferă, pe toate le crede, pe toate le nădăjduiește, pe toate le rabdă. Iubirea niciodată nu trece. Prorociile vor pieri. Limbile vor înceta. Știința se va sfârși.

Cunoașterea este numai o parte, profeția este o altă parte. Dar când va veni ceea ce-i dășăvârșit, atunci ceea ce-i în parte se va desființa. Când eram copil vorbeam ca un copil, gândeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când am devenit bărbat, le-am desființat pe cele ale copilului.

Căci acum vedem în oglindă, ca-n ghicitură; dar atunci (vom privi spiritul – nota trad.) față către față. Acum cunosc în parte; atunci însă deplin voi cunoaște, așa cum și eu deplin sunt cunoscut. Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea, iubirea; dar cea mai mare din ele este iubirea.

Urmăriți iubirea; și râvniți la darurile duhovnicești, dar mai ales la acela al profeției.

Pentru că cel ce grăiește în limbi nu oamenilor le vorbește, ci lui Dumnezeu; căci nimeni nu-l înțelege, dar el în Duh grăiește taine."

Vedem că Pavel cunoaște natura vorbirii în limbi. El spune:

„Cel ce vorbește în limbi nu grăiește oamenilor, ci lui Dumnezeu; el vorbește aflându-se printre zei. Dimpotrivă, cel ce face profeții le vorbește oamenilor: spre zidire, îndemn și mângâiere. Cel ce grăiește într-o limbă pe sine însuși se zidește; dar cel ce profetizează zidește Biserica. Eu pe toți vă vreau să grăiți în limbi, dar cu mult mai mult să profetizați. Cel ce profetizează e mai mare decât cel ce grăiește în limbi, în afară numai dacă acesta și tălmăcește, pentru ca Biserica să primească zidire. Iar acum, fraților, dac-aș veni la voi grăind în limbi, de ce folos v-aș fi dacă nu vă vorbesc fie întru descoperire, fie întru cunoștință, fie întru profeție, fie întru învățătură?

Căci așa cum instrumentele muzicale – fie flaut, fie țiteră: de nu vor scoate sunete deosebite, cum se va cunoaște care este din flaut sau care este din țiteră? Iar dacă trâmbita va scoate un sunet fără semn (adică fără timbrul caracteristic – nota trad.), cine se va pregăti de război? Așa și voi: dacă prin limba voastră nu veți scoate cuvânt lesne de înțeles, cum se va cunoaște ce ați grăit? Veți vorbi în vânt."\*

\* Cor., 12, 31; 13, 1–13; 14, 1–9 (nota trad.).

Toate acestea ne arată că diferitele daruri spirituale trebuie să fie oferite membrilor comunității și că ei trebuie să conlucreze, ca individualități. Dar cu aceasta ne situăm, de asemenea, în punctul în care revelația lui Pavel trebuie să se deosebească în mod fundamental, datorită momentului din evoluția omenirii în care apare, de revelația lui Krishna.

Revelația lui Krishna se adresează omului individual, dar, în fond, fiecărui om, când devine atât de matur încât să poată parcurge ascendent calea sufletului; așa cum spune maestrul doctrinei Yoga. Suntem trimiși cu gândul la vremurile străvechi ale omenirii, la care, în sensul învățaturii lui Krishna, vrem, de fapt, să ne întoarcem, în spirit. În acele timpuri oamenii erau mai puțin individualizați, încât se putea presupune că aceeași învățătură și aceleași îndrumări erau bune pentru orice om.

Pavel s-a aflat în fata unei omeniri ai cărei membri se diferențiaseră în mod individual și era chiar necesar ca ei să se diferențieze, fiecare cu darul său special. Acum nu se mai putea conta pe faptul că ar fi posibil să se dea același lucru fiecărui suflet individual, era necesar să se atragă atenția asupra a ceea ce planează invizibil peste toate. Acest ceva este Impulsul hristic. Impulsul hristic este ca un fel de nou suflet-grup al omenirii, dar un suflet-grup care vrea să fie căutat de această omenire în mod conștient.

Ca să ne lămurim asupra acestui lucru, să ne reprezentăm cum arată în lumea spirituală unii discipoli ai lui Krishna și cum arată acei oameni care au fost atinși în străfundul cel mai adânc al ființei lor de Impulsul hristic. Fiecare dintre discipolii lui Krishna a aprins înăuntrul său același impuls, care i-a fost dat de maestrul căii Yoga. În viața spirituală toți sunt la fel. Tuturor le-au fost date aceleași îndrumări. Cei care au fost atinși de Impulsul hristic, sunt independenți de trup în lumea spirituală; fiecare cu individualitatea sa, cu forțele lui spirituale diferențiate. De aceea, în lumea spirituală fiecare poate face altceva. Iar conducătorul, cel care se revarsă în sufletul fiecăruia, oricât de individual ar fi acesta, este Hristos, care e prezent în sufletul fiecăruia și planează totodată deasupra tuturor. În acest caz, avem de-a face cu o comunitate diferențiată, chiar și acolo unde sufletele sunt independente de trup, în timp ce sufletele discipolilor lui Krishna constituie un tot unitar, dacă au primit îndrumările de la maestrul căii Yoga. Dar sensul evoluției omenirii este ca sufletele să se diferențieze din ce în ce mai mult.

Acesta este motivul pentru care Krishna vorbește altfel decât Pavel. El i se adresează – așa cum mărturisește în Bhagavad-Gita – discipolului. Pavel se adresează fiecărui om, și totul rămâne o problemă a evoluției individuale: potrivit cu gradul său de maturitate, individul uman se poate opri pe una din treptele incarnărilor sale, la viața exoterică, sau poate să se îndrepte spre esoterism și să se înalțe la nivelul unui creștinism esoteric. În creștinism putem ajunge pe culmile esoterismului, dar plecăm din cu totul alt punct decât cel din care pornim în învățătura lui Krishna. În învățătura lui Krishna fiecare pleacă din locul în care e situat, ca om, și fiecare își înalță sufletul spre culmi, ca individ, ca om izolat. În creștinism se pleacă de la stabilirea unei relații, a unei legături cu Impulsul hristic, înainte chiar de a se face primul pas, de la faptul că acesta precede tot restul.

Pe drumul spiritual ce duce la Krishna poate merge doar cel ce respectă îndrumările date de acesta, pe drumul spiritual spre Hristos poate merge oricine,



fiindcă jertfa Misteriului de pe Golgota a fost săvârșit pentru toți oamenii care pot avea o relație cu Misteriul. Dar aceasta e o faptă exterioară, săvârșită pe planul fizic. De aceea, primul pas are loc pe planul fizic. Acesta e principalul.

Dacă înțelegem importanța pe care o are Impulsul hristic pentru întreaga istorie a lumii, nu e nevoie să avem ca punct de plecare o anumită confesiune creștină; în epoca noastră se poate pleca chiar de la un punct de vedere total opus sau chiar de la indiferență față de Hristos. Dar, dacă un om se cufundă în viața spirituală, dacă percepe contradicțiile și ineptiile materialismului, este posibil, în epoca noastră, ca punctul de plecare, calea cea mai autentică spre Hristos, să nu-l constituie o anumită confesiune religioasă. Când în afara cercurilor noastre se spune despre noi că pornim de la un anumit crez legat de Hristos, această afirmație poate fi considerată o calomnie, deoarece nu e vorba de faptul că se are în vedere o confesiune religioasă oarecare, ci de faptul că se pleacă de la înseși condițiile vieții spirituale și că orice om, indiferent că e mahomedan sau budist, evreu, hinduist sau creștin, poate să înțeleagă Impulsul hristic, în întreaga sa semnificație pentru evoluția omenirii. Întreaga concepție și modul de a vorbi ale lui Pavel sunt pătrunse de acest adevăr și, din acest punct de vedere, el e personalitatea dătătoare de ton în ceea ce privește prima vestire a Impulsului hristic în lume.

Când am arătat că filosofia Samkhya urmărește schimbările formelor, ceea ce se referă la prakriti, am avut ocazia să spunem: În tot ceea ce stă la baza profundelor sale epistole, Pavel acționează din purusha, din sufletesc. Despre devenirea și destinul sufletului, așa cum traversează el întreaga dezvoltare a omenirii, evoluând în multiple feluri, despre toate acestea găsim la Pavel lămuriri precise și profunde.

Există o deosebire fundamentală între ce a realizat gândirea orientală și ce întâlnim la Pavel, expus cu o claritate atât de admirabilă. Am arătat ieri că tot ce face Krishna are scopul de a-l ajuta pe om să găsească drumul care-l scoate din sfera formelor schimbătoare. Dar prakriti rămâne în afară, ca ceva străin sufletului. În cadrul acestei evoluții orientale, chiar și în cadrul inițierii orientale, toate eforturile au ca scop de a ne elibera de existența materială, de ceea ce există ca natură în afară, în jurul nostru. Ceea ce e răspândit în afară, ca natură, se prezintă, în sensul filosofiei vedice, drept maya. Tot ce se află în afară e maya; eliberarea de maya este Yoga. Am văzut că în Bhagavad-Gita se cere ca omul să se elibereze de tot ce face, lucrează, vrea și gândește, de lucrurile față de care simte plăcere și încântare, să se elibereze și să triumfe, ca suflet, asupra a tot ce e realitate exterioară. Lucrarea pe care omul o săvârșește trebuie să se desprindă de el, dacă putem spune așa, și astfel, odihnindu-se în sine însuși, el să fie mulțumit. Așa că, de fapt, țelul care stă în fața sufletului oricărui discipol care vrea să evolueze în sensul învățaturii lui Krishna e acela de a deveni un paramahamsa, adică un înalt inițiat, care lasă în urmă întreaga existență materială, care triumfă asupra a tot ce a săvârșit el însuși aflându-se încă în cadrul lumii senzoriale, un om care duce o existență pur spirituală, care a biruit lumea senzorială în așa măsură, încât în el nu mai există nici o dorință de a se reincarna, nu mai are nimic

comun cu tot ce s-a integrat acestei existențe senzoriale, ca lucrare a sa. Aceasta înseamnă ieșirea din maya, biruirea acestei maya.

Nu tot așa stau lucrurile în cazul lui Pavel. Avem impresia că, dacă i-ar veni în întâmpinare asemenea învățături orientale, ceva din străfundurile mai adânci ale sufletului său l-ar face să rostească cuvintele: Da, tu vrei să evoluezi spre a ieși din înlănțuirea tuturor lucrurilor care te înconjoară aici precum și a tuturor lucrărilor pe care le-ai săvârșit vreodată în realitatea exterioară. Vrei să părăsești toate acestea, lăsându-le în urma ta? Oare nu sunt toate acestea opera lui Dumnezeu, nu sunt ele realități divine, create pe cale spirituală de Dumnezeu? Oare nu disprețuiești creațiile lui Dumnezeu, când vrei să te lepezi de toate acestea? Nu trăiește în ele revelarea lui Dumnezeu, spiritul lui Dumnezeu? N-ai vrut, mai întâi, în propriile tale lucrări, să-l redai pe Dumnezeu, cu iubire, credință și dăruire, iar acum încerci să triumfi asupra a ceea ce e lucrarea lui Dumnezeu?

Ar fi bine dacă ne-am înscrie adânc în suflet aceste cuvinte, care n-au fost rostite niciodată de Pavel, desigur, dar care pulsează din adâncurile sufletului său, deoarece în ele se exprimă esența a ceea ce noi recunoaștem drept revelație occidentală. Noi vorbim în sensul lui Pavel despre maya care ne înconjoară. Mai spunem: Pretutindeni suntem înconjurați de maya! Oare în această maya nu există revelarea spiritului, nu sunt toate acestea o operă spirituală divină și nu e un sacrilegiu să nu înțelegi că avem de-a face cu o asemenea creație? La aceasta se adaugă alte întrebări: De ce sunt toate acestea maya? De ce vedem maya de jur împrejurul nostru? Occidentul nu se oprește la întrebarea dacă toate acestea sunt maya; el întreabă de ce sunt ele maya. Și de aici rezultă un răspuns care ne conduce în interiorul sufletescului, în purusha: Deoarece odinioară a căzut în puterea lui Lucifer, sufletul vede totul prin vălul mayei, el, ca suflet, așterne vălul mayei peste toate lucrurile. Oare lumea obiectivă e de vină că noi vedem maya? Nu. Nouă, ca suflete, lumea obiectivă ne-ar apărea în adevărul ei, dacă n-am fi căzut pradă lui Lucifer. Ea ne apare drept maya doar din cauză că nu suntem în stare să pătrundem până în ultimele temeuri ceea ce există în jurul nostru. Și aceasta se întâmplă din cauză că sufletul a căzut pradă lui Lucifer; nu e vina zeilor, e vina propriului suflet. Tu, suflete, ai făcut ca lumea să fie maya pentru tine, prin faptul că ai căzut pradă lui Lucifer.

De la cea mai înaltă exprimare spiritual-științifică a acestui adevăr și până jos, la cuvântul lui Goethe: „Simțurile nu înșeală, dar judecata înșeală” [35], e o linie dreaptă. Filistinii și zeloții pot să-l combată cât vor pe Goethe, ei pot să combată oricât creștinismul lui Goethe, el tot a avut dreptul de a spune că el e unul dintre oamenii cei mai creștini [36], fiindcă în adâncul ființei sale Goethe gândea hristic până și în această maximă. Sufletul e vinovat de faptul că ceea ce vede nu-i apare în adevărul său, ci ca maya, ceea ce în orientalism ni se înfățișează ca fiind faptă a zeilor înșiși; aici e îndreptat spre străfundurile sufletului uman, unde se dă mereu lupta cu Lucifer.

Dacă-l privim în întreaga sa semnificație, orientalismul este într-un anumit sens materialism, tocmai din cauză că nu recunoaște spiritualitatea mamei și vrea să iasă din cadrul realității materiale. Ceea ce pulsează în epistolele lui Pavel și, în viitor, se va răspândi pe întreaga suprafață a pământului, e o învățătură despre suflet, chiar dacă, deocamdată, e prezentă numai sub formă de germene și, de aceea, poate fi atât de prost înțeleasă în epoca noastră care are caracter tams. Natura deosebită a mamei trebuie bine înțeleasă, și de-abia atunci va fi cunoscută esența progresului viitor al omenirii. Atunci vom înțelege la ce se referă Pavel când vorbește de primul Adam, al cărui suflet a căzut pradă lui Lucifer și care, din această cauză a fost prins în mrejele materiei; aceasta nu înseamnă altceva decât că s-a încurcat în plasa unui mod greșit de a viețui materia. Materia din lumea exterioară, care e creația lui Dumnezeu, e bună. Ceea ce se petrece în interiorul ei, e bun. Ceea ce sufletul a viețuit în contact cu această lume a devenit din ce în ce mai rău, din cauză că sufletul a căzut în puterea lui Lucifer. Pavel îl numește pe Hristos al doilea Adam [\[37\]](#), pentru că el a intrat în lume neispitit de Lucifer și poate deveni, datorită acestui fapt, conducătorul și prietenul sufletelor umane, care le ajută să se îndepărteze de Lucifer, adică să-și stabilească o relație corectă cu acesta.

Pavel n-a putut să comunice omenirii din vremea sa tot ce știa ca inițiat. Cine se pătrunde de învățăturile epistolelor lui Pavel își va da seama că ele sunt mult mai profunde decât exprimă în exterior. Aceasta se întâmplă deoarece Pavel trebuia să se adreseze unei comunități și să țină seama de puterea de înțelegere a umanității. Iată de ce, în epistolele sale, multe lucruri par să se contrazică. Dacă vom pătrunde însă în adâncul lor, vom întâlni pretutindeni impulsurile ce vin de la Ființa lui Hristos.

Să ne amintim cum am descris noi Misteriul de pe Golgota. De-a lungul anilor, am înțeles că există două relatări diferite despre copilăria lui Iisus Hristos [\[38\]](#), cea din Evanghelia lui Matei și cea din Evanghelia lui Luca, deoarece, în realitate, avem de-a face cu doi copii Iisus. Și am înțeles că, din punct de vedere exterior, după carne, ca să vorbim în sensul lui Pavel, adică după descendența fizică, cei doi copii Iisus se trag din seminția lui David, unul din linia genealogică a lui Nathan, celălalt din linia lui Solomon, că, prin urmare, cam în același timp s-au născut doi copii Iisus. Într-unul din băieți, în cel din Evanghelia lui Matei, îl găsim reîncarnat pe Zarathustra, și am subliniat că în celălalt băiat Iisus, pe care ni-l înfățișează Evanghelia lui Luca, nu se află un eu uman propriu-zis, de felul celui care exista în celălalt băiat Iisus, în care trăiește un eu evoluat, cum este eul lui Zarathustra. În copilul Iisus din Evanghelia lui Luca viețuiește acel ceva din om care n-a intrat în fluxul evoluției umane pe Pământ.

E destul de greu să ajungem la o reprezentare corectă asupra acestui aspect. Numai dacă încercați să vă reprezentați cum sufletul care a fost încarnat în Adam, deci în cel care poate fi desemnat ca Adam, în sensul cărții mele [Stiința ocultă](#) [\[39\]](#), cade pradă ispitirii lui Lucifer, care e înfățișată în mod simbolic în Biblie prin căderea în păcat a omului edenic. Imaginați-vă acest lucru, și mai imaginați-

vă că pe lângă acea substanță sufletească umană care s-a incarnat în trupul lui Adam mai există o esență umană, o entitate umană care nu s-a incarnat atunci, care n-a pătruns într-un corp fizic, ci a rămas sub formă sufletească. Nu e necesar să vă reprezentați decât că, înainte ca în evoluția omenirii să fi luat naștere un om fizic, avem de-a face cu un suflet, care s-a împărțit apoi în două. Una dintre părți, unul dintre urmașii sufletului comun, se incarnează în Adam, și astfel acest suflet intră în incarnare, cade pradă ispitirii lui Lucifer ș.a.m.d. Cât despre celălalt suflet, sufletul-frate al primului, conducerea înțeleaptă a lumii prevede că nu va fi bine dacă se va incarna și el. Așa că acest suflet e reținut în lumea sufletească; prin urmare, el nu trăiește în șirul incarnărilor omenirii, ci e păstrat în rezervă. Cu el intră în legătură numai inițiații Misteriilor. Așadar, acest suflet nu își însușește trăirea eului nici în cursul acestei evoluții care are loc înainte de Misteriul de pe Golgota, deoarece o asemenea trăire e viețuită numai prin incarnarea în trupul uman. În acest suflet există, totuși, întreaga înțelepciune care putuse fi viețuită pe Saturn, Soare, Lună, există întreaga iubire de care un suflet uman poate fi capabil. S-ar putea spune deci că acest suflet rămâne nevinovat, în raport cu întreaga vină de care se poate pătrunde omenirea de-a lungul incarnărilor sale. Acest suflet nu l-am fi putut întâlni sub formă exterioară, ca om; el era perceput numai de către vechii clarvăzători. Și aceștia chiar îl percepeau. El avea, ca să spunem așa, relații cu Misteriile. Este vorba deci de un suflet care există în cadrul evoluției omenirii, dar e situat, totuși, deasupra ei, un suflet care nu putea fi perceput decât pe cale spirituală, un precursor al omului, un adevărat supraom.

Acesta e sufletul care a fost incarnat în locul unui eu, în copilul Iisus din Evanghelia lui Luca. Vă amintiți conferințele de la Basel [\[40\]](#). Acolo am descris acest eveniment. Avem de-a face deci cu un suflet care doar seamănă cu un eu, care lasă impresia, în mod absolut firesc, când intră în trupul lui Iisus, că e un eu, dar manifestările sale sunt deosebite de ale unui eu obisnuit. Am subliniat deja faptul că băiatul din Evanghelia lui Luca a vorbit imediat ce a venit pe lume într-o limbă pe care mama sa o înțelegea; și alte fenomene similare au fost observate. Știm apoi că băiatul din Evanghelia lui Matei, în care a trăit eul lui Zarathustra, a crescut până la vârsta de doisprezece ani; el nu posedă nici un fel de cunoaștere sau știință umană deosebită, purta însă în el înțelepciune divină și putere de jertfă divină.

Băiatul din Evanghelia lui Luca a crescut, fără a se dovedi prea bine înzestrat pentru lucrurile pe care cineva le poate învăța ca om, din punct de vedere exterior. Și mai știm că trupul copilului Iisus despre care relatează Evanghelia lui Matei a fost părăsit de eul lui Zarathustra și că atunci când copilul Iisus din Evanghelia lui Luca avea doisprezece ani eul lui Zarathustra a luat în stăpânire trupul acestui copil Iisus. E momentul la care se face aluzie când se spune că băiatul Iisus din Evanghelia lui Luca, în vârstă de doisprezece ani, e găsit în templu de către părinții săi, care-l pierduseră, învățându-i pe înțelepți.

Mai știm că acest copil din Evanghelia lui Luca poartă în sine, până la vârsta de treizeci de ani, când acesta părăsește trupul copilului Iisus, eul lui Zarathustra și

că tot ceea ce este acum înveliș e luat în stăpânire de Hristos, care este o ființă supraumană, aparținând ierarhiilor superioare și care a putut locui într-un trup uman numai în aceste împrejurări, datorită faptului că i-a fost oferit prin jertfă un trup care până la doisprezece ani fusese pătruns de forțele înțelepciunii preumane, de forțele iubirii divine preumane, și în care, apoi, a pătruns tot ceea ce fusese cucerit de eul lui Zarathustra de-a lungul multor incarnări, prin inițiere. Poate că nimic nu trezește în noi atât de bine respectul, venerația, pe scurt, sentimentul potrivit față de Ființa lui Hristos ca încercarea de a înțelege ce fel de corporalitate a fost necesară pentru ca acest Eu hristic să poată pătrunde în omenire.

Unii au găsit, în această descriere, care vine din adâncurile sfintelor Misterii ale epocii moderne, că entitatea lui Hristos pare mai puțin intimă și umană decât acel Iisus Hristos pe care mulți l-au venerat așa cum și-l reprezintă majoritatea oamenilor: familiar, accesibil omului, incarnat într-un trup uman obișnuit, în care nu viețuise nimic de felul unui eu al lui Zarathustra. S-a reproșat învățăturii aduse de noi faptul că acest Iisus Hristos al nostru a fost alcătuit din forțele existente pe toate tărmurile lumii. Asemenea reproșuri provin din comoditatea cunoașterii umane, a simțirii umane, care nu vrea să se ridice până la culmile reale ale simțirii și sentimentului. Realitatea supremă trebuie cucerită și prin faptul că sufletul nostru se străduiește să ajungă la acea intensitate interioară a simțirii și a sentimentului care e necesară, dacă vrem să facem accesibil cât de cât sufletului nostru tot ce este mai măreț, mai înalt. Așa că primul sentiment nu face decât să crească în intensitate, dacă-l privim într-o asemenea lumină.

Și mai știm un lucru. Știm în ce fel trebuie să tălmăcim cuvintele Evangheliei: „Se revelează forțele lui Dumnezeu în înalturi, și pace se răspândește printre oamenii însuflețiți de bunăvoință” [\[41\]](#). Știm că ea, solia păcii și a iubirii, se face auzită atunci când apare copilul Iisus din Evanghelia lui Luca, datorită faptului că în corpul său astral pătrunde Buddha, aflat deja într-o entitate care-și traversase ultima incarnare drept Gautama Buddha și care se înălțase la deplina spiritualitate; prin urmare, în corpul astral al copilului Iisus despre care ne vorbește Luca s-a revelat Buddha, așa cum evoluase el până la apariția pe pământ a Misteriului de pe Golgota.

Astfel noi am adus în fața noastră entitatea lui Iisus Hristos, sub forma în care ea poate fi dată omenirii de-abia azi, din adâncurile științei oculte. Cu toate că era inițiat, Pavel a fost nevoit să vorbească, pentru vremurile de atunci, în cuvinte mai ușor de înțeles; el nu putea presupune că se adresează unei omeniri care înțelege deja noțiuni de felul celor pe care noi le putem aduce aproape de inimile umane. Ceea ce a constituit dimensiunea inspirației sale s-a datorat însă inițierii care i se dăruise prin har divin. Eu spun că această inițiere este săvârșită prin har divin, pentru că Pavel nu a ajuns la ea pe calea unei evoluții obișnuite, în cadrul vechilor Misterii, ci prin har venit de sus, mergând spre Damasc, unde i s-a arătat Hristos cel înviat. El a întâmpinat această apariție de pe drumul Damascului [\[42\]](#) știind că de la Misteriul de pe Golgota trăiește unit cu sfera lumii pământești ceea

ce a înviat atunci pe Golgota. El l-a recunoscut pe Hristos cel înviat. Și pe el l-a vestit de atunci înainte. De ce a putut să-l perceapă așa cum i s-a arătat?

Trebuie să ne adâncim puțin în natura unei asemenea viziuni, a unei asemenea manifestări ca cea de pe drumul Damascului, deoarece ea a fost, totuși, o manifestare de o natură cu totul deosebită. Numai acei oameni care nu vor cu adevărat să învețe ceva din realitățile oculte pot pune de-a valma tot ceea ce e fenomen vizionar și nu fac deosebire între viziunea lui Pavel și multe alte viziuni, de felul celor pe care le-au avut sfinții de mai târziu. Așa face, de exemplu, autorul *Soliei păcii* [43], care se numără printre cei ce nu vor să învețe cu adevărat ceva în legătură cu realitățile oculte.

Ce reprezintă, de fapt, acest fenomen, de ce Pavel a putut să-l perceapă pe Hristos așa cum i-a apărut în fața orașului Damasc? Acesta era Hristos cel înviat? Întrebarea aceasta conduce la o altă întrebare: Ce a făcut necesar ca întreaga entitate a lui Hristos să poată coborî în Iisus din Nazaret, prin acel eveniment care ne este prezentat drept Botezul în Iordan oficiat de Ioan? Am spus mai înainte cum a fost pregătită acea corporalitate în care urma să coboare entitatea lui Hristos. Dar cum s-a putut ca Cel Înviat să poată apărea sub o formă sufletească atât de densă ca cea în care i s-a revelat lui Pavel? Cum explicăm acea aură de lumină în care Hristos i-a apărut lui Pavel în fața Damascului? De unde a provenit ea?

Dacă vrem să aflăm răspunsul la aceste întrebări, trebuie să adăugăm câte ceva în completarea celor spuse mai înainte. V-am spus că a existat un fel de suflet-frate al lui Adam, al acelui Adam care a intrat în șirul generațiilor umane. Sufletul-frate al lui Adam a rămas în lumea sufletească. Și tot acest suflet-frate a fost acela care s-a incarnat în copilul Iisus din Evanghelia lui Luca. Dar el nu se încarnase pentru prima oară, în sensul strict al cuvântului, ca om fizic, ci se mai încarna o dată, în mod profetic. Și înainte de acest moment fusese folosit deja ca sol al sfintelor Misterii. V-am mai spus că el a avut relații cu Misteriile, a fost îngrijit și cultivat în Misterii, ca să spun așa, și a fost trimis în locul în care se întâmpla ceva important în omenire. El era însă doar o apariție sub formă de corp eteric, de aceea a putut fi perceput numai cât timp a existat vechea clarvedere. Dar aceasta a existat în vremurile de demult. Acest suflet-frate al lui Adam n-a trebuit să ajungă până în corpul fizic ca să poată fi văzut. Așa că el a apărut de multe ori în evoluția omenirii, trimis de impulsurile Misteriilor întotdeauna când în evoluția pământescă trebuia să se producă lucruri importante. Dar n-a avut nevoie să se încarneze, în vremurile vechi, deoarece atunci exista clarvederea.

El a fost nevoit să se încarneze pentru prima oară în perioada în care trebuia depășită vechea clarvedere, la trecerea omenirii de la a treia la a patra epocă postatlanteană, despre care am vorbit ieri. Și atunci a acceptat un fel de incarnare compensatorie, a intrat în această incarnare pentru a se putea manifesta în perioada în care clarvederea dispăruse. Acest suflet-frate al lui Adam a fost încarnat în Krishna, singura dată când a trebuit să apară, spre a deveni vizibil și

din punct de vedere fizic, apoi el s-a incarnat din nou în copilul Iisus despre care pomenește evanghelistul Luca. Înțelegem acum de ce Krishna vorbește într-un mod atât de suprauman, de ce el e cel mai bun învățător pentru eul uman, de ce reprezintă, ca să spunem așa, o depășire a eului, de ce pare atât de minunat din punct de vedere sufletesc. Pentru că în acel moment sublim pe care l-am adus în fața sufletelor noastre acum câteva zile el apare drept omul care încă nu s-a cufundat în șirul incarnărilor umane.

Apoi el apare din nou, spre a se încarna în copilul Iisus despre care am vorbit. De aici, acea desăvârșire care ia naștere atunci când cele mai importante concepții despre lume ale Asiei se reunesc în copilul Iisus care a împlinit doisprezece ani, când eul lui Zarathustra se unește cu spiritul lui Krishna. Acum învățaților din templu nu le mai vorbește doar Zarathustra. El vorbește ca eu, el vorbește cu mijloacele prin care Krishna a vestit odinioară doctrina Yoga, vorbește despre o Yoga care s-a ridicat cu încă o treaptă spre înalturi; el se unește cu forța lui Krishna, cu Krishna însuși, pentru a crește până la vârsta de treizeci de ani. Și de-abia după aceasta avem acea corporalitate completă care poate fi luată în stăpânire de Hristos. În acest fel se întâlnesc și confluează curențele spirituale ale omenirii. Astfel că, în momentul când are loc Misteriul de pe Golgota, avem o colaborare a celor mai importanți conducători ai omenirii, o sinteză a vieții spirituale.

Când Pavel are viziunea din fața Damascului, ceea ce îi apare este Hristos. Aura de lumină în care se înveștmăntează Hristos este Krishna. Și datorită faptului că Hristos l-a luat pe Krishna drept înveliș sufletesc al său, prin care va acționa de atunci înainte, în ceea ce începe să strălucească acum în Hristos e prezent, de asemenea, tot ce a fost cândva conținutul sublimei Bhagavad-Gita.

Găsim în cărțile Noului Testament multe adevăruri din vechea învățătură a lui Krishna, chiar dacă aici ele sunt disipate peste tot. Dar învăătura lui Krishna a devenit un bun al întregii omeniri datorită faptului că Hristos nu este un eu uman și nu face parte din omenire, ci din ierarhiile superioare. Dar în felul acesta Hristos aparține acelor vremuri în care omul nu era încă separat de ceea ce-l înconjoară acum ca existență materială și care, în urma ispitirii sale de către Lucifer, i se prezintă învăluită în maya. Dacă urmărim întreaga evoluție a trecutului, vedem că în acele vremuri vechi nu exista încă acea separare riguroasă dintre spiritual și material, că cele materiale se mai revelau încă în mod spiritual, că spiritualul se mai revela încă în mod exterior. Datorită faptului că prin Impulsul hristic de omenire se apropie ceva care exclude o separare atât de riguroasă între purusha și prakriti ca cea care ni se înfățișează în filosofia Samkhya, Hristos devine călăuzitorul oamenilor din sine spre afară, dar și spre creația lui Dumnezeu. Oare ne este îngăduit atunci să spunem că trebuie să părăsim neapărat lumea mayei, dacă ne-am dat seama că ea apare din vina noastră? Nu, deoarece acest lucru ar fi un sacrilegiu față de spiritualul din lume; ar însemna să-i atribuim materiei însușiri peste care așternem noi înșine vălul mayei. Mai degrabă ar trebui să sperăm că, dacă vom birui în noi ceea ce face ca



materia să ne apară drept maya, ne vom împăca iar cu lumea. Oare din această lume care ne înconjoară nu se ivește ceva care ne spune că ea e o creație a Elohimilor și că în ultima zi a Creațiunii acești Elohimii au spus: Și iată, erau bune foarte? [\[44\]](#)

Aceasta ar fi karma care s-ar împlini, dacă ar exista doar o învățătură a lui Krishna, deoarece în lume nu există nimic a cărui karmă să nu se împlinească. Dacă în veșnicie n-ar exista decât învățătura lui Krishna, existenței materiale a lumii înconjurătoare, revelării lui Dumnezeu, despre care la începutul evoluției pământești Elohimii au spus: Și iată, totul este foarte bine, atunci acestei revelări a lui Dumnezeu i s-ar contrapune concepția umană: Ea nu este bună, trebuie s-o părăsească! Judecata omului s-ar situa deasupra judecății lui Dumnezeu. Așa că noi trebuie să înțelegem cuvintele care stau, ca o taină, la începutul evoluției. Nu trebuie să punem părerea oamenilor mai presus de părerea lui Dumnezeu. Dacă am putea elimina din ființa noastră orice vină și dacă ar rămâne ca singura greșală faptul că blasfemiem creațiunea Elohimilor, atunci karma pământească ar trebui să se împlinească și în viitor totul s-ar prăbuși peste noi. Așa s-ar împlini karma, în mod inevitabil.

Pentru ca acest lucru să nu se întâmple, Hristos a venit în lume sub o formă vizibilă, spre a ne împăca în așa fel cu lumea, încât noi să învățăm cum putem birui ispitirile lui Lucifer, încât să percepem revelarea lui Dumnezeu în lume în adevărata ei înfățișare, încât să-l găsim pe Hristos, pe cel care ne împacă cu lumea, care ne introduce în arta de a vedea adevărata înfățișare a revelării lui Dumnezeu în lume, încât să învățăm prin El sensul cuvântului străvechi: „Și iată, erau bune foarte”. Mai avem nevoie de Hristos pentru a învăța să ne oferim ceea ce nu avem voie să atribuim lumii. Și chiar dacă toate celelalte păcate ne-ar putea fi luate, acest păcat a trebuit să ne fie ridicat de către El.

Transformat într-un sentiment moral, acest lucru ne prezintă Impulsul hristic într-o perspectivă nouă. El ne arată, în același timp, de ce a fost necesar ca Impulsul hristic să se învâluie în Impulsul lui Krishna, ca suflet superior.

Dragi prieteni, o discuție de felul celei pe care am intenționat s-o port cu prilejul acestui ciclu de conferințe nu vrea să fie percepută doar ca o teorie, ca o însumare de idei și noțiuni pe care să ni le însușim, ci așa vrea ca ea să fie primită ca un dar de Anul Nou, ca un dar care să acționeze în noul an, să se propage mai departe, sub forma a ceea ce poate simți omul când înțelege Impulsul hristic, în măsura în care acest impuls ne ajută să pătrundem cuvintele Elohimilor, pe care trebuie să le percepem așa cum sunt ele în punctul de plecare, în momentul începutului original al Creațiunii noastre pământești. Și vă rog să luați ceea ce am intenționat să ofer prin acest ciclu de conferințe drept punct de plecare al curentului nostru spiritual antroposofic. Acest curent spiritual trebuie să fie antroposofic deoarece prin el este necesar să devină tot mai cunoscut felul în care omul poate să ajungă, în sine, la autocunoaștere. Omul nu poate încă să realizeze autocunoașterea deplină, antropos nu poate încă să ajungă la cunoașterea lui antropos, omul la



cunoașterea omului, cât timp acest om privește problema pe care trebuie s-o rezolve în propriul său suflet drept o confruntare care are loc între el și natura exterioară.

Dacă noi vedem lumea cufundată în maya, aceasta e o chestiune pe care ne-au pus-o în față zeii, e o problemă a însuși sufletului nostru, a unei autocunoașteri superioare, pe care omul trebuie s-o recunoască în însăși condiția sa de om, e o problemă a antroposofiei, și de-abia prin ea noi putem ajunge să înțelegem ce poate fi teosofia pentru om. Când omul își propune să facă parte din mișcarea antroposofică, în el trebuie să existe o modestie de cea mai înaltă calitate, pe care s-o simtă ca pe un impuls, o modestie care-l face să spună: Dacă vreau să sar peste ceea ce este o problemă a sufletului uman, dacă vreau să fac imediat saltul cel mai înalt spre Divin, se poate întâmpla să-mi piară smerenia și în locul ei să apară trufia, și atunci se poate instala ușor vanitatea. Fie ca Societatea antroposofică să constituie un punct de plecare spre acest înalt tărâm moral; fie ca Societatea antroposofică să evite, înainte de toate, trufia, vanitatea, ambiția, neseriozitatea în asimilarea supremelor comori ale înțelepciunii, aceste rele care s-au furișat în rândurile ei; fie ca ea să le evite, prin faptul că, deja în punctul ei de plecare, consideră ceea ce este de rezolvat în privința marelui drept o problemă a sufletului uman însuși.

Ar trebui să simțim că Societatea antroposofică este un rezultat al celei mai profunde modestii umane. Din această modestie va izvorî cea mai înaltă seriozitate cu privire la sfintele adevăruri în care ea trebuie să pătrundă, atunci când intrăm în acest domeniu al suprasensibilului, al spiritualului. Să spunem deci că ne-am luat numele de „Societate antroposofică” cu modestie, cu smerenie și să declarăm: Fie ca lipsa de modestie, vanitatea și ambiția, neadevărul cărora numele de teosofie le-a putut da naștere să fie stărpite, dacă vom începe – sub semnul și deviza modestiei – să ne îndreptăm privirile cu smerenie spre zei și spre înțelepciunea divină, abordând, în schimb, omul și înțelepciunea umană conform datoriei, dacă ne apropiem cu evlavie de teosofie și dacă ne adâncim în antroposofie așa cum ne-o cere datoria. O asemenea antroposofie ne va conduce spre lucruri divine și spre zei. Dacă prin ea vom învăța să privim în noi înșine cu smerenie și adevăr, în cel mai înalt sens al cuvântului, și dacă, înainte de toate, vom învăța cum trebuie să luptăm cu maya și cu întreaga eroare, printr-o autoeducație și autodisciplinare riguroase, atunci fie ca deasupra noastră să stea, ca înscris pe o placă de bronz: Antroposofie! Acesta să fie pentru noi un îndemn de a căuta, înainte de orice, autocunoașterea, autosmerenia, și, în acest fel, să putem face încercarea de a ridica un edificiu întemeiat pe adevăr, pentru că adevărul înfloarește numai dacă autocunoașterea prinde rădăcini în sufletul uman cu cea mai mare seriozitate. De unde provine vanitatea, de unde provine neadevărul lăuntric? Ele apar din absența autocunoașterii. De unde poate izvorî adevărul, de unde poate izvorî o venerație autentică față de lumile zeilor și de înțelepciunile zeilor? Ele pot veni numai dintr-o autocunoaștere, autoeducație, autodisciplinare veritabile. Fie ca acestui țel să-i servească tot ceea ce va pulsa în mișcarea antroposofică. Din acest motiv a fost plasat în momentul de început al

mișcării antroposofice acest ciclu de conferințe, care trebuie să furnizeze dovada că aici nu e vorba doar de ceva limitat, că prin mișcarea noastră putem să ne extindem orizontul spre acele zări care cuprind și gândirea orientală. Noi o acceptăm cu smerenie, în mod antroposofic, autoeducându-ne și deținând înăuntrul nostru voința de a ne autoeduca și autodisciplina. Dacă, dragii mei prieteni, antroposofta va fi practică de dumneavoastră în acest fel, atunci ea va duce spre un final fericit, va atinge un țel care va fi spre binele fiecărui om în parte și al fiecărei societăți umane.

Prin aceasta am rostit cel din urmă cuvânt al ciclului de față, din care poate că unii vor putea prelua ceva în sufletele lor, pentru perioadele ce vor urma, în așa fel încât acest ceva să devină rodnic în cadrul mișcării noastre antroposofice, pentru care dumneavoastră, dragii mei prieteni, v-ați adunat pentru prima oară aici, în aceste zile. Fie să ne întâlnim întotdeauna sub semnul antroposofiei, în așa fel încât să putem invoca în mod îndreptățit cuvinte ca acelea pe care am vrut să le rostim acum, în încheiere, cuvinte ale modestiei, cuvinte ale autocunoașterii, pe care să le așezăm ca ideal în acest moment, în fața sufletelor noastre.

---

## **Din „Cuvântul înainte” la prima ediție a cărții (1915)**

de Marie Steiner

În anul 1912, de Crăciun, a avut loc prima reuniune oficială a acelor adepți ai unei orientări spirituale teosofice care nu voiau să se afunde într-un curent indianist dogmatizant și care, ținând seama de cuceririle vieții spirituale din epoca modernă și de impulsul cu totul nou pe care Evenimentul hristic l-a dat evoluției de pe Pământ, nu puteau recunoaște drept îndreptățită pentru Occident decât o cale spirituală adecvată stadiului de dezvoltare la care a ajuns omenirea europeană actuală. Ei au recunoscut în Rudolf Steiner pe gânditorul și cercetătorul spiritual care corespundea tuturor exigențelor științei moderne, care sesizase conexiunile evoluției istorice cum n-o mai făcuse nimeni înainte și ale cărui descrieri cu privire la ființa umană dezvăluiau legături între fenomene care vorbeau prin ele însele, nu erau culese din cărți. Dintotdeauna el a dat concepției sale despre om numele de „antroposofie”. Și acest nume l-au ales acum adepții, întruniți la Köln, ai unei științe întemeiate pe o antropologie spirituală a omului, ai unei științe care dorește să se apropie de cunoașterea Divinului, căutând să cuprindă germenele divin existent în om, eul său.

În momentul în care Rudolf Steiner a adus Societății teosofice ceea ce-i lipsea, ridicând-o deasupra nivelului ei anterior, anumite puteri dătătoare de impulsuri,

care intenționau să transforme într-un instrument al lor această mișcare aflată în decădere, s-au speriat și și-au văzut scopurile puse în pericol. Fiindcă scopul lor nu era sinteza dintre înțelepciunea orientală și cea occidentală, care ar fi dus la stimularea omului, ci acoperirea vieții spirituale europene ucise cu o înțelepciune precreștină.

Acum apăruse cineva care aducea un suflu nou din străfundurile esoterismului creștin, din îmbinarea gândirii orientale cu cea occidentală, din înțelepciunea trecutului și a viitorului.

Acest impuls trebuia suprimat.

Și astfel dorului după Hristos, care se trezea sub o formă nouă în sufletele europenilor, i-a fost opusă imaginea unui om făcut din carne și sânge. Încă băiețandru, exercitând seducția exotismului, un indian urma să fie „dresat” pentru a juca rolul de Mesia.

Aș vrea să-l cruț pe cititor de manipulările aberante legate de băiatul Khrisnamurti. Tot ceea ce reclama și propaganda pot face a fost pus în practică, spre a-l lansa. Prin diplomatie, prin rugăminți, șiretlicuri și amenințări s-a acționat asupra secțiilor teosofice, în scopul de a le aservi noii intenții. În diferite țări, membrii acestor secții au părăsit în grupuri masive rândurile societății. Secția germană a protestat în mod energic, ca o comunitate unitară. Consecința acestui gest a fost excluderea ei din cadrul Societății teosofice. Legătura exterioară cu această societate era acum ruptă. Munca pentru realizarea unei științe spirituale, orientată în sens antroposofic, a fost continuată, în Europa, la fel ca înainte. Deja cu câțiva ani în urmă Rudolf Steiner condiționase continuarea colaborării de independența și autonomia deplină a muncii sale, în raport cu conducerile teosofice de orice fel. Acum comunitatea antroposofică, din care făceau parte și mulți străini, cei care nu putuseră să accepte noua etapă de dezvoltare a Societății teosofice, a luat forma unei societăți de sine stătătoare.

Ultimele dezbateri legate de această problemă au avut loc în ultimele zile de decembrie ale anului 1912, la Köln. În acest context, Rudolf Steiner a ales, drept temă pentru ciclul de conferințe pe care l-a ținut în fața antroposofilor adunați acolo, titlul: *Bhagavad-Gita și epistolele lui Pavel*.

---

## Observații și note

Ciclul de conferințe care apare acum a fost ținut de Rudolf Steiner la răscrucea dintre anii 1912–1913, cu ocazia întemeierii Societății antroposofice. Înainte el acționase, timp de un deceniu, în cadrul Societății teosofice. Cum s-a ajuns la

această situație se află descris în mod amănunțit în cartea autobiografică *Viața mea* (cap. 30–34). Vom aminti aici, pe scurt, doar câteva puncte esențiale: La începutul secolului, în Rudolf Steiner se conturase hotărârea de a desfășura o activitate publică în sensul unei științe spirituale moderne. La început, el a găsit audiență, în ceea ce privește descrierea rezultatelor cercetării sale în legătură cu ființa umană și cu evoluția lumii, numai în cercul mișcării teosofice din acea vreme. De aceea, el s-a hotărât să-și asume conducerea secției germane a acestei societăți, pe cale de a fi întemeiată, funcție care-i fusese oferită de personalitățile aflate la conducerea societății. Înainte de a accepta această funcție, el a spus în modul cel mai clar posibil că va prezenta numai lucruri care rezultă din cercetarea spiritual-științifică proprie care, spre deosebire de materialul oriental unilateral pe care-l propaga Societatea teosofică, își are rădăcinile în viața spirituală creștină europeană. Despre această problemă importantă Rudolf Steiner scrie în „Autobiografia” sa următoarele: „Nimeni n-a rămas nelămurit asupra faptului că în cadrul Societății teosofice eu voi prezenta numai rezultatele propriei mele clarvederi, pe baza căreia fac cercetările, pentru că am spus acest lucru de câte ori s-a ivit ocazia.” Și, ceva mai târziu: „Când am vorbit pentru prima oară, în anul 1902, la Londra, la congresul Societății teosofice, am spus: Uniunea pe care o formează diferitele secții trebuie să constea în faptul că fiecare aduce la centru ceea ce există ascuns în ea; și am subliniat cu cea mai mare hotărâre că eu intenționez să fac așa în special în ceea ce privește secția germană. Am arătat în mod clar că această secție nu-și va desfășura niciodată activitatea pornind de la dogme stabilite o dată pentru totdeauna, ci va constitui locul unde se derulează o cercetare spirituală independentă...” Pe parcursul câtorva ani, Rudolf Steiner a putut să activeze, în cadrul Societății teosofice, conform acestor principii. Apoi însă între el și personalitățile din conducerea acestei societăți au ieșit la suprafață divergențe din ce în ce mai profunde. Din punctul de vedere al conținutului, ele erau legate, în primul rând, de problemele creștinismului și de felul cum el se raportează la doctrinele înțelepciunii orientale. Între anii 1912–1913 aceste divergențe au dus la desprinderea definitivă a secției germane a Societății teosofice și la constituirea ei ca societate independentă, sub numele de Societatea antroposofică. În ultimele zile ale lunii decembrie 1912, la Köln, au avut loc dezbaterile decisive și a fost întemeiată Societatea antroposofică. În continuare, Rudolf Steiner a ținut ciclul de conferințe publicat acum, a cărui tematică a fost determinată de problematica amintită. El și-a prezentat în mod amănunțit modul de a concepe creștinismul, care era deja cunoscut, și a analizat importanța acestuia pentru înțelegerea doctrinelor înțelepciunii orientale, a expus principiile de bază ale problemelor abordate și a adus puncte de vedere noi.

Expunerile despre Bhagavad-Gita au fost continuate de către Rudolf Steiner în ciclul de conferințe *Bazele oculte ale Bhagavad-Gitei*, prezentat la Helsingfors între 28 iunie–5 iulie 1913 (GA 146).

Stenograma acestor conferințe, precum și transcrierea inițială în text lizibil nu mai există. Nu s-a păstrat numele stenografului. Actuala ediție are la bază prima ediție, publicată de Marie Steiner von Sivers, Berlin 1913 (drept ciclul nr. 25).

Pentru noua ediție din 1982 au fost completate trimiterile, iar cuprinsul a fost extins. Modul de scriere a numelor și expresiilor hinduse au fost adaptate celui folosit de obicei azi.

Lucrările lui Rudolf Steiner din cadrul ediției *Opere complete* (GA) sunt indicate la trimiteri prin numărul bibliografic.

(1) „...în marele poem oriental Bhagavad-Gita”: „Sublima cântare”. Episod în 18 cânturi din Cartea a 6-a (Cartea Bhisma) a marelui epos popular indian Mahabharata, a cărei importanță a fost considerată mai târziu egală cu aceea a Vedei. E cam de șapte ori mai mare decât *Iliada* și *Odiseea* luate împreună.

(2) „...în ciclurile de conferințe ținute la Basel și München”: Rudolf Steiner: ***Evanghelia lui Marcu*** (Basel, 1912), GA 139 și ***Despre inițiere. Despre veșnicie și clipă. Despre lumina spiritului și întunericul vieții*** (München, 1912), GA 138.

(3) Socrate din Atena, 496–399 î.Hr.

Pericle, aprox. 500–429 î.Hr., politician și om de stat atenian.

Fidias, aprox. 500–423 î.Hr., sculptor atenian celebru.

Platon din Atena, 425–347 î.Hr.

Aristotel din Stagira, 384–322 î.Hr.

Eschil din Eleuseis, aprox 524–456 î.Hr., autor de tragedii.

Sofocle din Colonos, 496–406 î.Hr., autor de tragedii.

Euripide din Salamis, aprox. 480–406 î.Hr., autor de tragedii.

(4) Heraclit din Efes, aprox. 540–480 î.Hr., filosof.

În cartea mea ***Creștinismul ca fapt mistic și misteriiile antichității***, (1902), GA 8.

(5) Raffaello Santi, 1483–1520.

Michelangelo Buonarroti, 1475–1564.

Leonardo da Vinci, 1452–1519.

(6) Toma d'Aquino, vezi anii 1227–1274. Vezi Rudolf Steiner, ***Filosofia lui Toma d'Aquino*** (trei conferințe, Dornach, 1920), GA 74.

(7) Giordano Bruno, 1548–1600.

Galileo Galilei, 1564–1642.

(8) Wilhelm von Humboldt (1767–1835): vezi scrisoarea către Schlegel din 21 iunie 1823 și scrisoarea către Gentz din 1 martie 1828.

(9) Vedele: Veda, adică „cunoaștere” sfântă, așa se numese, luate împreună, cele mai vechi scrieri religioase ale hindușilor, redactate în limba sancrită, scrieri în care mai persista începutul originar suprasensibil al lumii. E vorba de o „bibliografie” vastă, ale cărei texte fuseseră transmise, mult timp, numai pe cale

orală. Documentele scrise găsite sunt următoarele: Sanhitas, Brahmanas, Aranyakas și Upanișadele. În scopul simplificării, adeseori primele patru părți ale Sanhitei (culegeri) sunt desemnate cu numele de cele patru Vede. Sunt culegeri de cântece, formule folosite la oficierea sacrificiilor și formule magice, RigVeda fiind colecția principală a celor mai vechi cântece și imnuri.

Filosofia Samkhya: Samkhya (număr, enumerare). Sutrele, au fost așternute pe hârtie de-abia prin secolul V î.Hr., totuși originile sistemului sunt prebudiste, ca și Mahabharata. Capila, autorul ei, a trăit, probabil, între 800 și 500 î.Hr.

Filosofia Yoga: Căile ascezei și cufundării meditative, sub numele de Yoga (jug, subjugare), există deja în Vede și în Mahakharata; aprox. 150 î.Hr. Patanjali a sintetizat practica și tradiția căii octuple în sutre conținând doctrina Yogăi.

(10) Vedanta (țel sau capăt al Vedei): își are prima formă scrisă în Brahma-sutrele lui Badarayana (aprox. 200 î.Hr.), care, bazându-se, în principal, pe Upanișade, a dat învățăturilor din Veda o formă sistematică. Cele mai importante comentarii asupra sistemului au fost făcute de Shankara (788–820; vezi nota 18).

(11) Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), *Monadologie*; comp. scurtul său tratat din 1714, în limba franceză (publicat fără titlu).

(12) Sattva, rajas, tamas: vezi Conferința a II-a.

(13) Rudolf Steiner, *Știința ocultă* (1910), GA 13.

(14) „...întunericul era învăluit în întuneric...”: RigVeda X, 129, cunoscutul cânt despre crearea lumii.

(15) „...tot ce am spus în mica mea scriere *Sângele e o sevă cu totul deosebită*”: după o conferință din 25 octombrie 1906, ediție separată, Dornach, 1982; în *Cunoașterea suprasensibilului în epoca noastră și importanța ei pentru viața actuală*, GA 55.

(16) „Nu eu, ci Hristos în mine”: Epistola către galateni II, 20.

(17) Shankaracharya (de obicei, Shankara, 788–820 d. Hr.): important maestru indian al înțelepciunii. În hinduism e venerat ca încarnare a lui Shiva; adversar al budismului. Comentator al celor mai importante scrieri religioase și al Bhagavad-Gitei și întemeietor al sistemului Vedanta, devenit clasic.

(18) „...corpul astral, corpul eteric sau al vieții și corpul fizic”; „...sufletul senzației, sufletul rațiunii sau afectiv și sufletul conștientiei”: vezi Rudolf Steiner, *Teosofie* (1904), GA 9, cap. „Ființa omului”.

(19) „... acel ciclu de conferințe ... în legătură cu explicarea prin prisma științei spirituale a Creațiunii”: *Misterele istoriei biblice a genezei. Lucrarea celor șase zile în Cartea I a lui Moise* (Munchen, 1910), GA 122.

(20) Aristotel, *De anima*, în special cartea a II-a, cap. 1–3; aisthetikon, acea parte a sufletului care e stimulată prin simțuri, care simte; orektikon – partea care dorește; kinetikon – cea care se mișcă; dianoetikon – partea care gândește, a sufletului.

(21) Diversele pasaje din Aristotel referitoare la teoria culorilor (*Despre suflet*, II, 7; *Despre percepțiile senzoriale*) au fost reunite de Goethe în *Istoria teoriei culorilor*. Vezi ***Scrierile de științe naturale ale lui Goethe***, 5 volume, editate și comentate de Rudolf Steiner, în seria „Literatura națională germană a lui Kürschner”, GA 1a–e, Dornach, 1975; vol. IV, *Despre teoria culorilor*, II, p. 28–37, „Aristotel”, precum și scrierea peripatetică ce urmează după aceasta.

(22) „... mi-am asumat sarcina de a pune în valoare teoria goetheană a culorilor”: vezi Rudolf Steiner, ***Viața mea*** (1923–1925), GA 28, cap. V, ca și registrul. Rudolf Steiner era mandatat din 1882 cu editarea ***Scrierilor de științe naturale ale lui Goethe*** în seria „Literatura națională germană a lui Kürschner”; în 1890–1897 el s-a ocupat de editarea acestor lucrări pentru ediția ducesei Sophie, la Arhivele Goethe-Schiller din Weimar.

(23) Capilavastu: În nordul Indiei, la poalele Himalaiei. Localitatea a fost redescoperită de arheologi în secolul al XIX-lea, în apropierea satului nepalez Padeire.

(24) Joseph Dahlmann, 1861–1930. În legătură cu raportul dintre doctrina Samkhya și celelalte curente spirituale, comp. cartea sa *Mahabharata ca epopee și carte juridică*, Berlin, 1895, p. 225–233.

(25) „...În vremurile vechi era altfel”: comp., printre altele, conferințele ținute de Rudolf Steiner la Hamburg, în zilele de 22 și 31 mai 1908; în ***Evangelia lui Ioan***, Opere complete, GA 103.

(26) „...în Evangelia lui Ioan, asemenea oameni sunt înfățișați ca fii ai lui Dumnezeu: vezi Ioan I, 12 și 13.

(27) „...care poate să spună cu adevărat despre sine”: comp. versurile 20-39, din Cântul X.

(28) „Pe toți zeii îi văd în trupul tău... ”: Cântul XI, versurile 15 și urm. Acest citat și următoarele sunt o prelucrare liberă a traducerii făcute de Leopold von Schroeder, retipărite la Editura Eugen Diederich, Düsseldorf / Köln, 1955.

(29) „...Și cum ne-ar putea fi înfățișat mai bine că acest erou a fost Krishna decât prin legenda orientală”: Legendele cu zei și eroi din preistoria indiană au fost puse pe hârtie între 500 î.Hr. și 500 d.Hr. în așa-numitele Puranas, 18 culegeri voluminoase care conțin întreaga mitologie a indienilor. Multe dintre ele sunt

închinat zeului Vishnu și diverselor sale incarnări. Legenda lui Vishnu-Krishna e relatată în Bhagavad-Purana.

(30) „...Krishna îi revelează lui Arjuna natura copacului ashvattha”: Cântul 15, începutul.

(31) „...dintr-un anumit punct de vedere, omul e o plantă inversată”: comp. conferințele lui Rudolf Steiner de la Berlin, 29 mai 1905; în ***Legernda templului și legenda de aur***, Opere complete, GA 93, Leipzig, 16 februarie 1907, în ***Misteriul creștin***, GA 97 și în alte locuri.

(32) „Renunțarea e forță..”: comp. Cântul XV, 3 (nu textual).

(33) Johann Gottlieb Fichte, 1762–1814; vezi *Baza și compendiul întregii teorii a științei*, Jena 1794.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1840.

(34) „...Pavel le spune corintenilor cum trebuie îmbinate diferitele daruri umane”: *Epistola I către corinteni*, cap. 12.

(35) „Simțurile nu înșală...” Goethe, *Maxime în proză*, în ***Scrierile de științe naturale ale lui Goethe*** editate și comentate de Rudolf Steiner, GA 1a-e, vol. V, p. 345.

(36) „... Goethe... a avut dreptul să spună că el e unul dintre oamenii cei mai creștini”: Aceste cuvinte se referă, fără îndoială, la afirmația făcută de Goethe față de cancelarul Friedrich von Müller: „Dvs. știți desigur cât de mult respect eu creștinismul sau, poate, n-o știți. Oare cine e, în ziua de azi, un creștin așa cum voia Hristos să fie un creștin? Poate că eu singur, chiar dacă mă considerați că sunt un păgân.” Afirmația se găsește în *Convorbiri cu cancelarul Friedrich von Müller*, editate de C.A.H. Burkhardt, septembrie 1870, sub data de 7 aprilie 1830.

(37) „...Pavel îl numește pe Hristos al doilea Adam”: comp. 1 Corinteni 15, 45.

(38) „... există două relatări diferite despre copilăria lui Iisus Hristos”: vezi Rudolf Steiner, ***Conducerea spirituală a omului și a omenirii*** (1911), GA 15, conferința a III-a; ***Evanghelia lui Luca*** (Basel, 1909), GA 114; ***Evanghelia lui Matei*** (Berna, 1910), GA 123; ***De la Iisus la Hristos*** (Karlsruhe 1911), GA 131.

(39) „...în sensul cărții mele ***Știința ocultă***: comp. cap. „Evoluția lumii și omul”, în ***Știința ocultă*** (1910), GA 13 (p. 259).

(40) „Vă amintiți conferințele de la Basel”: ***Evanghelia lui Luca***, GA 114.

(41) „Se revelează forțele lui Dumnezeu...”: Luca 2,14, în traducerea lui Rudolf Steiner.



(42) „...apariția de pe drumul Damascului”: *Faptele apostolilor* 9, 1–6.

(43) „...autorul *Soliei păcii*: Dr. Wilhelm Hübbe-Schleiden, 1846–1916; comp. în legătură cu el, Rudolf Steiner, *Viața mea* (1923–1925), GA 28, cap. XXXII și ciclul de conferințe *Istoria și condițiile mișcării antroposofice în raport cu Societatea antroposofică* (Dornach, 1923), GA 258, conferința a VI-a, precum și Rudolf Steiner, *Scrisori*, vol. II, Dornach, 1953 (Registru). Titlul broșurii este *Solia păcii*, conferință prezentată la Hanovra în ziua de 19 iunie 1912 pentru Societatea teosofică, Leipzig, 1912.

(44) „Și iată, erau bune foarte”: I, Moise 1, 31.